SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
FUND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN / ERICH DINKLER

19. Jahrgang 1951

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

VERLAG J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

1951

46140

Y. 19
1951

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Konstantin der Große und die Kirche. Von Privatdozent Lic. Dr. *Heinrich Karpp* in Bonn 1

Die Wiedergeburt des Naturrechts. Von Dozent D. Dr. *Heinz Horst Schrey* in Tübingen 21, 154, 193

Übersicht über katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart. Von Professor D. Dr. *Heinrich Hermelink* in München . . . 76

Der palästinische Handschriftenfund. Zweiter Bericht. Von Professor D. Dr. *Walter Baumgartner* in Basel 97

Christliche Motive bei Elisabeth Langgässer, Graham Greene, Gertrud von Le Fort und George Bernanos. Von Dr. *Rose Matz* in Marburg/Lahn 186

Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933—1945. Von Privatdozent Dr. *Herbert Wehrhahn* in Tübingen . . 221

Zur Gesangbuchreform der Gegenwart. Von D. *Wilhelm Lueken* in Buchschlag bei Frankfurt/M. 252

Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie. Von Dozent Dr. *Georg Fohrer* in Marburg/Lahn 277

Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens. Von Professor D. Dr. *Ernst Benz* in Marburg/Lahn 346

Verzeichnis der besprochenen Werke 366

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Baumgartner, D. Dr. *Walter*, Professor in Basel 9

Benz, D. Dr. *Ernst*, Professor in Marburg/Lahn 34

Fohrer, Dr. *Georg*, Dozent in Marburg/Lahn 27

Hermelink, D. Dr. *Heinrich*, Professor in München 7

Karpp, Lic. Dr. *Heinrich*, Privatdozent in Bonn 1

Lueken, D. *Wilhelm*, Buchschlag bei Frankfurt/M. 25

Matz, Dr. *Rose*, Marburg/Lahn 18

Schrey, D. Dr. *Heinz Horst*, Dozent in Tübingen 21, 154, 19

Wehrhahn, Dr. *Herbert*, Privatdozent in Tübingen 22

Konstantin der Große und die Kirche

Von Heinrich Karpp

Alföldi, Andreas, Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Großen. Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Franz Josef Dölger zum 60. Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern. Herausgeber: Th. Klauser und Ad. Rücker. = Antike und Christentum, Erg.-Bd. I. Münster i. W., Aschendorff, 1939, S. 1—18. — Berkhof, H.(endrik), Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, Uitgeversmaatschappij Holland, 1939. 206 S. — Ders., Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert. Aus dem Holländischen übersetzt von Gottfried W. Locher. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1947. 223 S. — Gerland, Ernst, Konstantin der Große in Geschichte und Sage. Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie. Herausgegeben von Prof. Dr. Nikos A. Bees (*Βέης*). Nr. 23. Athen, Verlag der „Byzantin.-neugriech. Jahrbücher", o. J. (1937). 94 S. — Grégoire, Henri, Eusèbe n'est pas l'auteur de la «Vita Constantini» dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas «converti» en 312. Byzantion Tome XIII (1938) 561—583. — Hönn, Karl, Konstantin der Große. Leben einer Zeitenwende. Mit 24 Tafeln. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1940. VIII, 263 S. — Dasselbe. Zweite, durchgesehene Auflage. Mit 28 Tafeln. 1945. VIII, 266 S. — Kaniuth, Agathe, Die Beisetzung Konstantins des Großen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers. Breslauer Histor. Forschungen. Herausgegeben von Hermann Aubin, Gisbert Beyerhaus, Joseph Vogt. H. 18, Breslau, Verlag Priebatschs Buchhandlung, 1941. VII, 90 S. — Lietzmann, Hans, Der Glaube Konstantins des Großen. Mit einer Tafel. Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse. 1937. XXIX. 15 S. — Ders., Die Anfänge des Problems Kirche und Staat. Ebenda 1938. 12 S. — Peterson, Erik, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig, Jakob Hegner, 1935. 158 S. — von Schoenebeck, Hans, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin. Klio, Beiheft 43. N. F., Heft 30. Mit 6 Lichtdrucktafeln. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1939. IX, 165 S. — Schwartz, Eduard, Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge. Zweite Auflage. Mit einem Titelbild. Leipzig und Berlin, Teubner, 1936.

VIII, 160 S. — Stähelin, Felix, Constantin der Große und das Christentum. Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 17, 1937, 385—417. — Ders., Nachlese zu Constantin. Ebenda 19, 1939, 396—403. — von Stauffenberg, Alexander Graf Schenk, Der Reichsgedanke Konstantins. Das Reich. Idee und Gestalt. Festschrift für Johannes Haller. Zu seinem 75. Geburtstag. Herausgegeben von Hch. Dannenbauer und Fritz Ernst. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., 1940, 70—94. Auch abgedruckt in: Alexander Graf Schenk von Stauffenberg, Das Imperium und die Völkerwanderung. München, Hermann Rinn, o. J. (1948), S. 107—127. — Stephanides, Basil, Die Visionen Konstantins des Großen. Zeitschrift für Kirchengeschichte 59, 1940, 463—464. — Vogt, Joseph, Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Großen. Zeitschrift für Kirchengeschichte 61, 1942, 171—190. — Ders., Streitfragen um Konstantin den Großen. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt., Bd. 58, 1943, 190—203. — Ders., Constantin der Große und sein Jahrhundert. Münchener Verlag. Bisher F. Bruckmann (1949). 303 S. mit 16 Abb.

Das Jahr 1937, in welchem 1600 Jahre seit dem Tode Konstantins des Großen vergangen waren, hat zu erneuter Beschäftigung mit der Gestalt dieses Herrschers und seinem Verhältnis zum Christentum eingeladen. Gewiß wären manche der damals und vollends der seither erschienenen Arbeiten über Konstantin auch ohne diesen äußeren Anlaß geschrieben worden; denn der Gegenstand nötigte an sich schon zu weiterer Bearbeitung. Einmal hatten die Quellenlage und die Verwickeltheit der Probleme noch keine einheitliche Deutung aufkommen lassen; im Gegenteil hatte einige Jahre vorher Henri Grégoire begonnen, viele Züge des überlieferten Konstantinbildes aufzulösen, während Baynes und Piganiol[1]) wieder andere Wege einschlugen. Außerdem wurde in den letzten zwei Jahrzehnten das Problem „Staat und Kirche" so wichtig, daß es nahe lag, es gerade in seinen Anfängen aufs neue zu untersuchen, und auch eine bewußte Abkehr von dem „konstantinischen Zeitalter" der abendländischen Geschichte enthebt niemanden von der Verpflichtung zu fragen, wie und warum es entstanden ist. Aus der seit 1937 erschienenen Literatur zu Kaiser Konstantin und seinem Verhältnis zur Kirche soll hier eine Auswahl angezeigt werden, die sich nicht auf die Arbeiten beschränkt, die zur Besprechung vorliegen, sondern den Fortgang der Forschung im allgemeinen erkennen lassen soll.

I. Im Jubiläumsjahre erschien eine ältere Arbeit des 1934 verstorbenen Byzantinisten Ernst Gerland, die die bis etwa 1930 erschienene Literatur sichtet und verarbeitet und für diesen Zeitraum auch jetzt noch wertvoll ist. Dem Zweck entsprechend umfaßt die Darstellung nur 24 Seiten,

1) Über deren Arbeiten s. ThR, N. F., 6, 1934, 24 f.

Literaturverzeichnis und Anmerkungen dagegen 60 Seiten; ein Register ist als unentbehrliche Hilfe beigegeben. Durch kurze Charakterisierungen wird das Literaturverzeichnis zu einer Skizze der Forschungsgeschichte. Sie wird nach vorne ergänzt durch einen Überblick über die antiken Quellen, der mit den Selbstzeugnissen des Kaisers beginnt und noch die Entstehung und Entwicklung des späteren sagenhaften Konstantinbildes bis ins Mittelalter hinein verfolgt. In seiner knappen, wohlüberlegten Charakteristik des Kaisers beurteilt G. das Zusammenwirken von Staat und Kirche als etwas bleibend Wertvolles. In der eigentlichen Darstellung verfährt er maßvoll kritisch; er zweifelt weder mit Grégoire an der Geschichtlichkeit der Visionen Konstantins noch an dessen christlichem Glauben: „Er war sicher ein guter Monarch und Politiker (auch Kirchenpolitiker), aber ein guter Theologe war er — vielleicht zum Heile der damaligen Menschheit — nicht" (Anm. 121).

Ein Buch, das im Jahre 1913 erschienen war, als man des Jahrestages der Schlacht am Ponte Molle und der Mailänder Beschlüsse gedachte, erlebte anläßlich des Jubiläums des Jahres 1937 eine verdiente Neuauflage: die Vorträge von EDUARD SCHWARTZ über Konstantin und die christliche Kirche. Sie sind zu bekannt und in der Neuauflage zu wenig verändert, als daß man über den Inhalt ausführlich berichten und die packende Art der Darstellung besonders rühmen müßte. Die Grundanschauung des Verfassers ist unverändert geblieben; das beweist die wörtliche Herübernahme des folgenden Satzes aus der ersten Auflage: „Man mag den geistigen Inhalt der Kirche noch so hoch einschätzen, er hat als geschichtlicher Faktor nur darum gewirkt, weil der ihn umschließende Rahmen, eben die Kirche, eine Weltmacht geworden war, stark genug, um das Kaisertum zu einer Allianz mit ihr zu reizen" (S. 17 = 18 in der 1. Auflage). Wie sich dieser Grundgedanke auswirkt, erkennt man beispielsweise, wenn man die Darstellung des melitianischen Schismas bei Schwartz und bei Müller-von Campenhausen vergleicht: dort handelt Melitius mehr aus Machtstreben, hier mehr aus kirchlichen und seelsorgerlichen Beweggründen. An vielen Stellen ist aber in der zweiten Auflage der Ton gegenüber der Kirche und den Männern der Kirche weniger scharf und abschätzig als früher. Sie wird jetzt nicht mehr so vorwiegend als Organisation angesprochen. Früher las man, Konstantin habe „die Kraft der kirchlichen Organisation" schätzen gelernt und ihm sei der ehrliche Glaube gekommen, „daß der eine Gott, der diese eine Kirche so stark machte, ihn im Bunde mit der Kirche zum Siege und zur Alleinherrschaft führen werde" ([1] S. 94). Statt dessen heißt es jetzt (S. 87): „Den Gott (!) dieser Kirche hatte der Glaube Constantins zum Helfer erkoren." Dieser geänderte Text paßt nicht mehr zu der oben erwähnten Grundanschauung und ähnlichen Ausführungen (etwa auf S. 28

und 40), wohl aber zu dem folgenden Satze (S. 66), den man mit einer gewissen Überraschung liest: „Eine Macht, die auch materiell ins Gewicht fiel, wurde erst die Reichskirche." Daraus folgert Schw. mit Recht, Konstantin habe nicht bloß aus „staatsmännischer Berechnung" (S. 160) den Beistand des Gottes der Christen gesucht. Es liegt nahe, an derartigen Stellen die Nähte zwischen dem ursprünglichen Werke und den „neuen Flicken" aufzuspüren, von denen Schw. im Vorwort selbst spricht.

Natürlich hat Schw. dem Fortgang der Forschung in der neuen Bearbeitung Rechnung getragen. Den Entscheidungskampf mit Licinius setzt er jetzt ins Jahr 324; die Anfänge des Christentums in Ägypten, den Streit des Athanasius mit den Melitianern und die Geschichte des Begriffs *ὁμοούσιος* stellt er jetzt anders dar als früher. Nützlich ist auch die Verdeutlichung, Konstantin habe als bloßer „Hörer", der er war, die Schriftlesung in seinem Palaste vornehmen lassen, statt ihr, wie die anderen Hörer, von der Kirchentüre aus zu folgen (S. 63).

Das Schlußwort hat Schw. neu geschrieben. Wie er selbst als Gelehrter die Einheit der Welt- und der Kirchengeschichte aufzeigen wollte, so hat er diese Einheit auch in dem Gründer der Reichskirche dargestellt. „Die göttliche Mission, deren Constantin felsensicher war, steckte ihm kein doppeltes Ziel, die Weltherrschaft auf der einen und die persönliche Frömmigkeit auf der anderen Seite: sie machte ihn im Gegenteil stark genug, die zwei stärksten Potenzen der Zeit aus feindlich entgegengesetzten Mächten zu einer Einheit zusammenzuschmelzen, und damit dem Strom des Weltgeschehens ein neues Bett zu öffnen . . ." (S. 160).

Die Frage nach Konstantins persönlicher Frömmigkeit hat Ed. Schwartz zurücktreten lassen. FELIX STÄHELIN nahm sie in einem Vortrag des Jahres 1937 ausdrücklich auf, zeichnete den derzeitigen Stand der Forschung und wies dann auf einige Tatsachen hin, die bisher nicht genug gewürdigt worden seien. Als erste nennt er die, daß nicht christliche Propaganda das Labarum geschaffen haben könne, da diese gegen den christenfreundlichen Maxentius nicht angebracht war; das Labarum gehe vielmehr auf ein Traumgesicht der Art, wie Laktanz es schildert, zurück. Die in Eusebs *Vita Constantini* berichtete Kreuzesvision hält St. dagegen mit Recht für „rein quellenkritisch erledigt". Ob man aber jenes Erlebnis, aus dem der Feldherr Siegeszuversicht schöpfte, mit St. lediglich als handfesten Aberglauben ansieht, hängt ab von dem Maßstab, den man anlegt. Man messe Konstantins Frömmigkeit an der seiner Zeitgenossen Laktanz und Arnobius oder der, die aus seiner gallischen Heimat bekannt ist, oder vergleiche andere Machtmenschen wie Chlodwig, der auch in Christus die stärkere Macht erkannte, und man wird milder urteilen. Auch darf man nicht übersehen, daß Konstantin bis kurz vor seinem Tode kein Glied der

Kirche, nicht einmal Taufbewerber war, folglich auch nicht der kirchlichen Sittenzucht und priesterlichen Mahnung unterstand. Ist es dann verwunderlich, daß eine solche Persönlichkeit, zumal in ihren frühen Jahren, „bestenfalls . . . eine Religion echt antiker Art" in sich erlebt, die aber doch nicht bloß Aberglaube ist? Natürlich hätten christliche Geschichtschreiber sie nicht wie eine tiefe christliche Glaubenserfahrung verherrlichen sollen, aber deshalb braucht man doch nicht zu zweifeln, daß der Kaiser eine Erfahrung göttlicher Macht hatte und daß er sie — was besonders wichtig ist — an dem Gott der Christen erlebte. — Als zweite beachtenswerte Tatsache hebt Stähelin die dauernden „heidnischen Sympathien" des Kaisers hervor. Das ist nicht zu bestreiten, wenn man darunter eine Rücksicht auf die alte Religion versteht, bei der doch die Vorherrschaft der neuen gefördert wird. Nicht gewaltsame Unterdrückung der Heiden, sondern ihre friedliche Gewinnung für die Kirche und daneben die Säkularisierung des heidnischen Kultus scheinen Konstantins Ziele gewesen zu sein. In diesem Sinne gestattete er beispielsweise, daß seiner *gens Flavia* ein Tempel errichtet würde, aber unter der Bedingung, daß er „nicht durch den Trug irgendeines Aberglaubens befleckt werde" — worunter sich keineswegs (wie St. S. 410 mit Burckhardt sagt) „jeder denken konnte, was er wollte". Sondern mit diesen Worten wurden Opfer zu Ehren des Kaisers ausgeschlossen, die gerade dessen Ehrung zur religiösen Verehrung gemacht hätten. So wird auch Cod. Theodos. 16, 10, 2 die Anordnung: *Cesset superstitio* erläutert durch die Worte: *sacrificiorum aboleatur insania.* Der gleichen Haltung entspringen Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319 bis 321, wie ich ZnW 41, 1942, 145—151 zu zeigen versucht habe. Richtig bleibt an St.s Ausführungen, daß die Beurteilung der persönlichen Überzeugungen des Kaisers unsicher ist. Doch sind andere Forscher mit guten Gründen seinen persönlichen Äußerungen vertrauensvoller gefolgt und dadurch zu einem einheitlicheren Bilde gelangt.

Als erstes ist hier Hans Lietzmanns Akademievorlesung von 1937 zu nennen, die gerade der persönlichen religiösen Stellung des Kaisers gilt. L. folgert aus den ihm glaubwürdig erscheinenden Urkunden, den offensichtlich zurückhaltenderen Münzen und auch den „Predigten" Konstantins, daß man dessen persönlichere Aussagen sorgfältig von seiner Politik und amtlichen Stellungnahme zu trennen habe. Diese Untersuchungsmethode gestattet es dann, auch scheinbar widerspruchsvollen Zeugnissen gerecht zu werden und die kaiserliche Persönlichkeit auch in ihrer religiösen Haltung als Einheit zu sehen. Freilich hat L. sie wohl einheitlicher gesehen, als die Quellen es zulassen; der Name Anastasia, den eine Stiefschwester trug, beweist nicht sicher die christliche Gesinnung des Vaters, da auch Juden diesen Namen gebrauchten.

Lietzmanns konservativer Behandlung der Quellen steht die entschieden kritische von HENRI GRÉGOIRE gegenüber. Im Byzantion 1938 — um nur diese eine aus zahlreichen kritischen Arbeiten derselben Richtung zu nennen — wollte er nachweisen, Euseb könne die *Vita Constantini* wegen ihrer zahlreichen chronologischen Irrtümer nicht verfaßt haben. Das Hauptargument ist, daß Eusebs „Kirchengeschichte" nichts von dem ersten Feldzug Konstantins gegen Licinius (im Jahre 314) sagt, während die *Vita Constantini* ausführlich davon spreche und dann (von 2, 15 ab) nach ganz kurzer Friedenszeit den zweiten Krieg folgen lasse, der in Wahrheit erst 324 stattfand; außerdem führe sie den ersten Krieg zu Unrecht auf Christenverfolgung des Licinius zurück. Weiter erinnert Gr. daran, daß Euseb in der „Kirchengeschichte" nichts von den Wundern, Visionen und dem Labarum sagt, die in der Lebensbeschreibung so sehr im Mittelpunkt stehen. Diese Abweichungen aus dem Stilunterschied beider Werke zu erklären, lehnt Gr. ab; vielmehr sei die *Vita Constantini* erst Ende des 4. Jahrhunderts als ein christliches Gegenstück zur Historia Augusta verfaßt worden; weder der Text noch die eingestreuten Urkunden seien zu verwerten, wenn nicht jeweils ihre Zugehörigkeit zum „ursprünglichen Kern" nachgewiesen sei. Aus dieser Quellenkritik folgert dann Gr. weiter den legendären Charakter der „Bekehrung" im Jahre 312.

Gegen diese einschneidende Kritik und einige andere Auffassungen hat STÄHELIN in seiner „Nachlese" seine mittlere Linie verteidigt; ausführlicher hat sich JOSEPH VOGT in der zweiten der genannten Arbeiten mit Grégoire auseinandergesetzt und nachgewiesen, daß die Vita den ersten Krieg nicht erwähnt. Man kann Grégoire immerhin zugeben, daß die *Vita Constantini* auch Tatsachen aus dem ersten Kriege zwischen Konstantin und Licinius berichtet, aber entscheidend ist, daß der Verfasser das nicht merkt und wirklich nur von *einem* Kriege zu berichten glaubt. Damit schwindet die Abweichung von Eusebs „Kirchengeschichte" dahin. Trotzdem bleiben aber noch so gewichtige andere Unstimmigkeiten, daß man die Schrift im ganzen schwerlich als echt hinnehmen kann.

In seinem Aufsatz aus dem Jahre 1942 hat VOGT sehr eindrucksvoll alles das zusammengetragen und gegen die Bedenken der Kritiker, besonders Grégoires und Schönebecks, verteidigt, was das Jahr 312 als der „Wendepunkt in der religiösen Haltung Konstantins" (S. 189) erscheinen läßt. Die Wende in der Religionspolitik seit diesem Jahre (von der die Überschrift des Aufsatzes allein spricht) ist ja nicht zu bestreiten; auch die im religiösen Denken des Kaisers wird in diesem Jahre gelegen haben nur ist sie nicht so deutlich nachzuweisen, da Rückschlüsse aus der Religionspolitik bei Konstantin nur begrenzte Gewißheit haben. Besonders die ersten Äußerungen des Kaisers zum donatistischen Streit sprechen aber für eine vor

ausgegangene persönliche Entscheidung, während die Überlieferung Eusebs und Rufins über eine Statue des Kaisers mit einem Heilszeichen, das er in der Aufschrift selbst als *singulare signum, quod est verae virtutis insigne* deute, den Worten und wohl auch der Absicht nach unbestimmt bleibt. V. hält es für ein Vexillum mit dem sogenannten konstantinischen Monogramm, das nach v. Schönebecks Forschungen damals bereits in Rom zur Bezeichnung Christi verwandt worden sei (177). Das Jahr 312 wertet V. mit Recht auch in dem Sinne als Wende, daß er nur die zunehmend christenfreundliche Haltung, die Konstantin nach seinen Erfahrungen mit dem Schlachtenhelfer einnahm, und nicht bereits christenfreundliche Maßnahmen seiner Mitherrscher wie Maxentius und Licinius als epochemachend ansieht.

ALFÖLDI hat sich in seinem Aufsatz „Hoc signo victor eris" bemüht, die wirklichen Vorgänge, die den Überlieferungen über jenes entscheidende Jahr 312 zugrunde liegen, aufzuklären. Zunächst schützt er die literarische Überlieferung bei Laktanz und Euseb, indem er ihre Übereinstimmung mit offiziellen Denkmälern nachweist. Auf einem Silbermedaillon aus Leningrad findet er „das früheste Beispiel für die deutliche Ausschreibung des Monogramms Christi auf dem Kaiserhelm" und in dem Szepter mit Kreuz und Globus einen offiziellen Beleg für die Verchristlichung des Weltherrschaftsgedankens durch Konstantin. Da er das Medaillon mit R. Delbrueck in das Jahr 315 setzt, kann er schließen, daß diese Darstellung nicht auf einer Legende beruhe, da diese sich in nur drei Jahren nicht habe ausbilden können. Wenn also mit einem bedeutsamen Erlebnis des Kaisers vor der Schlacht an der Tiberbrücke und einem christlichen Zeichen zu rechnen ist, so bleibt doch der Widerspruch zwischen der Überlieferung der beiden christlichen Autoren aufzuklären. A. hält mit Recht (gegen Karl Müller, Baynes u. a.) daran fest, daß ein und dasselbe Ereignis gemeint sei. Laktanz meine mit dem „himmlischen Zeichen Gottes" das Christusmonogramm; Euseb aber habe die Nachricht von einem „Zeichen" statt dessen auf das Kreuz bezogen und auch das Labarum, das 312 entstanden, aber erst 324 eingeführt worden sei, wegen seiner Querstange als Kreuz gedeutet. Andere Abweichungen Eusebs erklärt A. aus den Regeln der antiken und christlichen Wundererzählung. Bemerkenswert ist seine Vermutung, die besondere Form des sogenannten monogrammatischen Kreuzes (+ mit P) sei entstanden, „um die Kreuzesvision und das caeleste signum des Monogramms in Einklang zu bringen" (S. 10). Dagegen spricht aber, daß m. E. bereits der überlieferte Text des Laktanz von vornherein mit dieser Form des Zeichens rechnet, wenn es heißt: „Mit einem schräggestellten (oder auf die Seite gedrehten) Buchstaben X (also +) mit umgebogener äußerster Spitze bezeichnet er auf den Schilden Christus" (*De mortibus persecutorum* 44, 5). A. ist diesem Einwand zuvorgekommen, indem er hinter den Worten

transversa X littera das Wort *virgula* einfügt (S. 5). Aber diese Konjektur ist unnötig und, da transvertere nicht „durchkreuzen" heißt, auch unpassend. Ein anderes Bedenken hat von Schönebeck erhoben; er bezweifelt mit gewichtigen (von A. Anm. 14 zurückgewiesenen) Gründen, daß das Medaillon von Leningrad bereits 315 verfertigt ist und auch, daß es aus Ticinum stammt. So bleibt A.s schöne Untersuchung im einzelnen doch unsicher.

Eine ganz andere Lösung hat Basil Stephanides dem Problem der Visionen Konstantins zu geben versucht. Er geht aus von jenem Bericht eines unbekannten Panegyrikers, daß Konstantin etwa im Jahre 310 in einem Apollotempel sah, wie Apollo und Viktoria ihm Lorbeerkränze reichten, von denen jeder eine Weissagung auf dreißig Jahre bedeutet habe. Nach St. liegt das Zahlzeichen XXX jener Kränze allein den überlieferten christlichen Visionen des Kaisers zugrunde; diese haben also nie stattgefunden. Aber nicht die Schriftsteller, sondern der Kaiser selbst soll die heidnische Vision christlich umgedeutet haben. Sie hatte ihm Siegesgewißheit gegeben, bevor er sich dem Christusglauben zuwandte. Jedoch als christenfreundlicher Herrscher führte er sie, meint St., nunmehr auf den wahren Gott zurück, und in seinem Geiste verschmolz das Zahlzeichen X untrennbar mit der Initiale des Christusnamens. Erst darnach, also einige Zeit nach dem Jahre 312, habe ihn ein Traum veranlaßt, die kaiserliche Standarte mit dem Christusmonogramm zu versehen. Laktanz datierte dieses Traumerlebnis falsch, Euseb ließ es sich in der letzten christlichen Fassung erzählen, so daß die Umgestaltung des Vorgangs nicht zu seinen Lasten geht; sie beweist vielmehr die Denkweise des Kaisers, „welche zwei Welten gehörte und von der einen zu der anderen überging". So gelingt es St., Euseb von dem Verdacht einer Fälschung zu reinigen, aber es bleibt der Anstoß, daß Konstantin die Kreuzesvision dem Euseb eidlich als wahr bekräftigt hat (*Vita Constantini* 1, 28). Ist das nicht eher glaublich, wenn er wirklich schon 312 das Zeichen X christlich verstanden hat, und zwar in einem besonderen Erlebnis? Warum soll der Bericht eines heidnischen Rhetors mehr Glauben verdienen als der des Laktanz, dessen Niederschrift wahrscheinlich nach in die Jahre 314—317 gehört? (Vgl. Schanz-Hosius-Krüger, Gesch. d. röm. Lit. III[3] 1922, 431.) Warum schritt Konstantin im Christentum fort, nachdem er ohne es zum Glauben an den Sieg und zu diesem selber gelangt war? Es ist anzunehmen, daß sich tatsächlich die Erinnerung in Konstantin mit den Jahren wesentlich umformte, auch bewußte Gestaltung ist in Betracht zu ziehen, aber in beiden Fällen ist mit einem wirklichen Erlebnis vor der Schlacht gegen Maxentius zu rechnen, wobei das himmlische Zeichen entweder christlich gedeutet wurde oder wenigstens auch so deutbar war.

Die einzelnen Phasen in Konstantins Religionspolitik will HANS VON SCHOENEBECK in seinen „Beiträgen zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin" genauer bestimmen, als es bisher gelungen ist. Im ersten Teil untersucht er die Stellung des Maxentius zur christlichen Kirche. Seine Toleranz geht so weit, daß schon im Jahre 307/08, also vor dem Toleranzedikt des Jahres 311, eine Münze aus seiner Prägestätte Aquileja an hervorragender Stelle, nämlich im Giebel eines Roma-Tempels, ein Kreuz zeigt. Konstantin ist daher nicht als Vorkämpfer der Christen gegen Maxentius gezogen, vielmehr hat er dessen Politik der Toleranz zum Vorbild genommen und sie dann im ganzen Reiche nicht ein-, aber durchgeführt. v. Sch. erkennt für die Zeit bis 312 nur die Münzen und den Konstantinsbogen als zuverlässige Quellen der Haltung Konstantins an, verwirft also die Berichte des Laktanz und Euseb als legendär. Daher folgert er, daß der Herrscher den Sol invictus zu seinem wirklichen „Wahlgott" genommen hat und es sich dabei weder um ein verschleiertes Bekenntnis zum Christentum noch um einen politisch deutbaren Vorgang handelte; entsprechend will er auch die spätere christliche Stellungnahme nicht „als Handlung eines irreligiösen Zweckpolitikers" angesehen haben (35). Den Verlauf dieser Konstantinschen Religionspolitik schildert der zweite Teil des Buches. Hier hat v. Sch. sich erfolgreich bemüht, aus der Münzprägung, vor allem der zentral geleiteten Prägung des Kleingeldes in Bronze, die Wendungen der politischen Verhältnisse wie aus einer „Art Staatskalender" abzulesen. Für Konstantin ist der zweite Zeitraum (312—324) besonders wichtig. Im allgemeinen herrscht in dieser Zeit nach Ausweis der Münzen religiöse Neutralität; erst seit 317 werden den Prägestellen von der Staatskanzlei christliche Symbole gestattet oder empfohlen, und auch jetzt machen nur zwei von neun Prägestätten Gebrauch von dieser Freiheit. Gegen Alföldi lehnt v. Sch. es ab, aus den Münzbildern mit einem (abgewandelten) Spangenhelm und dem Christogramm darauf zurückzuschließen, daß Konstantin einen solchen Helm wirklich getragen habe, vielleicht sogar schon bei der Schlacht am Tiber; aber die Gründe zur Ablehnung scheinen mir nicht ganz durchzuschlagen. Sehr schön tritt heraus, wie die Münzprägung die Entfremdung zwischen Konstantin und Licinius bis zum Kriege widerspiegelt. In dieser Zeit, etwa um 320, glaubt v. Sch. an Konstantin eine zweite religiöse Wandlung beobachten zu können: das Zeichen des Sonnengottes weicht dem Zeichen Christi, das den Kaiser gegen Licinius ins Feld begleitet. Aber auch noch in der Zeit nach dem Siege, dem dritten Zeitraum, wird die Neutralität gewahrt; eine einzige ausgesprochen christliche Sonderemission, die 326 in Konstantinopel erscheint, unterbricht jene Zurückhaltung; sie zeigt das wohl im Kriege zwei Jahre vorher eingeführte Labarum über einem Drachen.

Nach der Auswertung der Münzprägungen stellt v. Sch. zusammen, was sich über das Christentum in Heer und Nobilität sagen läßt. Hier wie dort bedeutet der letzte Kampf mit Licinius eine Wende zugunsten der neuen Religion. Ein Kapitel „Die historische Erscheinung Kaiser Constantins in seiner Umwelt" rundet das bisher gewonnene Bild ab. Die ganz überragende Stellung des Kaisers, der keinen gleichwertigen Mitarbeiter noch Gegner hatte und neben dem der Adel zum Repräsentieren verurteilt war, tritt deutlich hervor, ebenso die Größe der Leistung, daß er den Staat ohne heftige Erschütterungen auf eine neue Schicht der Bevölkerung gründete. Die Erscheinung des Kaisers bezeichnet v. Sch. treffend als „eine janushafte Doppelgesichtigkeit": groß in der Bereitschaft, die in die Zukunft weisenden Kräfte bewußt aufzunehmen, klein in Aberglauben, Halbbildung und Ruhmredigkeit seines Zeitalters.

Einen großen Teil des Buches füllt der dritte Teil mit seinen umfassenden und übersichtlichen Tabellen zur konstantinischen Münzprägung. Für ihre fachliche Beurteilung wie für die der anderen archäologischen und numismatischen Einzeluntersuchungen sei auf Stauffers Anzeige im Deutschen Jahrbuch für Numismatik (Jg. 3/4, 1940/41) verwiesen. Das Buch ist im ganzen eine einseitige, aber wertvolle Ergänzung der vorausgegangenen Forschungen über Konstantins Religionspolitik und bringt viele neue Einzelergebnisse. Es zeigt, wieviel geschichtliche Erkenntnis einer planmäßigen Untersuchung der Münzprägungen abzugewinnen ist. Das Urteil über seinen Wert hängt wesentlich ab von der Beurteilung der verschiedenen Quellen. Wenn man den im 10. Buche von Eusebs „Kirchengeschichte" erhaltenen Schreiben des Kaisers an den Statthalter von Afrika und den Bischof von Karthago den verdienten Glauben schenkt, muß man v. Sch.s Darstellung berichtigen und schon in der Zeit von 312/13, als jene Schreiben entstanden, mit einer entschiedenen Hinneigung des Kaisers zu dem neuen Glauben rechnen; etwas später entstandene lateinische Urkunden zum donatistischen Streite bestätigen diese Annahme. Dann aber wird man die Zurückhaltung Konstantins in den Bildern und Aufschriften der Münzen mit Lietzmann nicht als unmittelbaren Ausdruck seiner Gesinnung nehmen, und es bleibt dann auch Raum für das, was Laktanz bereits 317 oder noch früher von einem besonderen religiösen Erlebnis des Kaisers berichtet hat.

Einen Ausschnitt aus dessen Religionspolitik hat Lietzmann in seinem Akademievortrag von 1938 dargestellt. Er zeigt in knapper Übersicht und ohne Quellennachweise, wie das Problem Kirche und Staat nicht allgemein aus der Verbindung beider Mächte unter Konstantin entstand, sondern aus der besonderen Lage der Kirche in dem Augenblick, als ihr eine neue Aufgabe gestellt wurde. Als sie nach ihrer rechtlichen Anerkennung die neu geschaffene Reichseinheit durch einheitliche Gottesverehrung stützen sollte

war sie gerade selbst nicht einig. L. stellt heraus, wie in den donatistischen, meletianischen und arianischen Streitigkeiten bald der Kaiser, bald Männer der Kirche den Staat immer mehr in kirchliche Fragen hineinzogen. Aber weder hatte Konstantin im Westen noch seine Nachfolger im Osten mit ihrer staatskirchlichen Politik Erfolg. Es rächte sich vielmehr, daß im Osten die theologischen Auseinandersetzungen der Kirche nicht nach eigenen Gesetzen verlaufen konnten; Staat und Kirche trugen die bitteren Folgen aus der Politisierung der kirchlichen Gegensätze. Im Westen dagegen waren Einheit und Eigenständigkeit der Kirche jahrhundertelang größer, bis das hohe Mittelalter auch hier das alte Problem zu weltgeschichtlicher Bedeutung kommen ließ.

Auf eine politisch und geistesgeschichtlich bedeutsame Auswirkung der konstantinischen Religionspolitik hat VON STAUFFENBERG den Blick gelenkt. Mit dem Einbau der christlichen Reichskirche sei deren Universalismus zum Kernbestandteil des neuen Reichsgedankens geworden. Neu sei nicht der Universalismus als solcher, sondern seine Ablösung vom alten Romgedanken. Da der neue Reichsgedanke nicht programmatisch verkündet wurde, ist er schwer zu belegen, lediglich aus den Darstellungen Eusebs. Nach Erörterung der Quellen und der Vorgeschichte dieser „universalen christlichen Reichsidee" geht v. St. auf die geschichtlichen Tatsachen ein, die ihr entsprechen. Vor allem der neue Begriff des *foedus*, welches von jetzt an die Reichsangehörigkeit des betreffenden Bündnerstaates begründet, und die bewußte Verwendung des Germanentums als Pfeiler des neuen Staatsbaues beweisen, daß Konstantin seinen christlichen Universalismus wirklich politisch gemeint hat: sein Reich sollte mit der im wahren Glauben zu einigenden Menschheit zusammenfallen. Alföldis Deutung des Leningrader Medaillons mit Szepter, Kreuz und Erdkugel findet also hier eine wertvolle Bestätigung. Zu fragen bleibt aber, ob wirklich das Christentum mehr als das Vorbild Alexanders und des Augustus den neuen Universalismus angeregt hat. Unklar ist ferner, wie v. St. das Christentum als „schlechthin romfeindliche Bewegung" (S. 75) ansehen, dann aber (S. 77) schreiben kann: „In der Vorstellung der Christen galt das Imperium Romanum schon lange als Vorstufe der ökumenischen Einheit des Christentums". Die weiten Ausblicke der Skizze verlangen und verdienen die Nachprüfung; gewichtige Einwände hat alsbald W. Ensslin erhoben (Klio 35, 1942, 168—170).

Eine sehr wertvolle Ergänzung zu Stauffenbergs Ausführungen über das Verhältnis der Kirche zum Reichsgedanken gibt ERIK PETERSON in seinem mutigen und scharfsinnigen Buch „Der Monotheismus als politisches Problem". Aus umfassender Quellen- und Literaturkenntnis heraus deckt er die Vorgeschichte des politischen Monotheismus auf. Darunter versteht er

jene Denkweise, die zwischen der Alleinherrschaft Gottes und der irdischen Monarchie eine Entsprechung sucht und sie bald mehr theoretisch, bald auch praktisch entwickelt. Sie erreicht innerhalb des altchristlichen Denkens ihren Höhepunkt bei Euseb von Cäsarea. Dessen Verknüpfung von Reich, Frieden, Monotheismus und Monarchie bezeichnet P. trotz aller früheren Vorstufen als eine von Christen geschaffene Einheit. Wenn er die betreffenden Äußerungen Eusebs wegen ihrer Aktualität zur politischen Publizistik rechnet, so dürfte das dem kirchlichen und theologischen Bewußtsein Eusebs und seiner christlichen Zeitgenossen nicht ganz entsprechen; denn hier wurde die politische Lage an erster Stelle nach ihrer Bedeutung für die Kirche bewertet, und das heißt, für die endlich gewährte Freiheit zur Ausbreitung und damit zur Verwirklichung des Auftrags Christi an die Kirche. — Im letzten Teil seines Buches verfolgt P. die Nachwirkung der Eusebschen Gedanken. Sehr klar tritt heraus, wie die Arianer noch die Entsprechung zwischen der göttlichen und irdischen Alleinherrschaft festhielten und mit ihr die politisch bedeutsame Kontinuität des römischen Kaisertums in heidnischer und christlicher Zeit, während das trinitarische Dogma die politische Theologie unmöglich machte. „Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie' geben. Doch die christliche Verkündigung von dem drei-einigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur." Dieses Zitat aus dem Schlußwort P.s mag zeigen, daß dieses kleine, bereits 1935 erschienene Buch seinen wissenschaftlichen Wert und seine Gegenwartsnähe noch nicht eingebüßt hat.

Der religiösen Haltung Konstantins hat AGATHE KANIUTH eine nützliche Einzeluntersuchung gewidmet. Freilich entwickelt sie die Fragestellung in merkwürdiger Weise. Denn man kann schwerlich als unbezweifelbares Ergebnis der bisherigen Forschung über Konstantin die „Ehrlichkeit seiner religiös-christlichen Überzeugung" hinstellen und dann eine neue Untersuchung fordern, ob ihn die christliche Religion „zu einem christlichen Menschen umzuformen" vermochte oder ob „der Übertritt zum Christentum lediglich eine rein äußere Veränderung" bedeutete, „so daß der Kaiser in Wirklichkeit noch vollkommen in der heidnischen Ideenwelt befangen gewesen wäre" (S. 1). Gemeint ist offenbar, daß Konstantin nicht nur aus politischen Gründen den neuen Glauben begünstigte und schließlich annahm; dann hat es allerdings seinen guten Sinn zu fragen, nicht ob, sondern wie tief dieser Glaube sein heidnisches Denken umgestaltete. Im Anschluß an die in Eusebs *Vita Constantini* berichtete Beisetzung weiß K. dazu Wertvolles zu sagen.

In seinem Werk „Grabeskirche und Apostelkirche" hatte einst der By-

zantinist August Heisenberg aus der Bestattung des Kaisers in einer Apostelkirche zu Konstantinopel und aus deren Ähnlichkeit mit der Grabeskirche in Jerusalem gefolgert: „Der divus imperator, der den christlichen Staat gegründet, wollte begraben und nach seinem Tode verehrt sein nicht anders als der Sohn Gottes, der die christliche Religion gegründet hatte" (bei K. S. 18). Mit Hilfe der inzwischen, also seit 1908, erfolgten archäologischen und historischen Forschungen kann die Verfasserin nachweisen, daß die verglichenen Bauten und Grabanlagen weniger übereinstimmen, als Heisenberg annahm; vor allem ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß das kaiserliche Mausoleum zwischen der (dreischiffigen) Kirche und dem Eingangstor lag, während in Jerusalem die (fünfschiffige) Kirche zwischen Eingang und Anastasis liegt. Weniger sicher ist das Ergebnis, Konstantin habe seinen Grabbau nicht für sich allein, sondern für seine Dynastie errichten wollen. Die Zusammenstellung des Kaisers mit den Zwölf Aposteln führt K. mit Weinreich auf die religiöse Verehrung von Zwölfergruppen zurück, deren sich noch um die Wende zum 4. Jahrhundert der Kaiserkult bedient zu haben scheint; aber sie ersetzt die Folgerung Weinreichs und anderer, der Dreizehnte überrage die Zwölf und daher stehe Konstantin den Aposteln als ein zweiter Christus gegenüber, durch die Auffassung, Konstantin habe nur den Aposteln gleich sein wollen. Allerdings sprechen für diese Auffassung die Worte Eusebs (*Vita Constantini* 4, 60), und meines Erachtens entspricht sie der ganzen Richtung der konstantinischen Kirchenpolitik. Es läßt sich zeigen, daß nicht er als Beherrscher des Staates alle Einwohner zu Christen machen wollte, sondern daß er der Kirche die Freiheit gab, durch ihr eigenes missionarisches Wirken das christliche Reich heraufzuführen, das ihm vorschwebte. Deshalb bezeichnete er sich auch als „Bischof derer, die draußen sind" (*Vita Constantini* 4, 24). Nicht die Staatskirche, sondern die staatlich begünstigte Missionskirche hat Konstantin geschaffen; darin sah er seine Sendung, und in dieser Hinsicht stellte er sich neben die Apostel. Aber K.s Deutung widerspricht zunächst doch der üblichen Auszeichnung des Kaisers als des Dreizehnten im Kaiserkult. Daher schließt K. an die archäologischen Untersuchungen eine besondere Behandlung des Kaiserkultes an (S. 39—82).

Die Beobachtung dessen, was Konstantin aus der überlieferten Kaiserverehrung beibehält und was er verwirft, ergänzt und bestätigt das bisherige Ergebnis. K. unterstreicht, daß schon bei den heidnischen Herrschern ihre göttliche Verehrung an politischer Bedeutung zugenommen, an religiöser aber abgenommen hatte. Erst recht erstrebt Konstantin bei der Fortsetzung der Überlieferung keine Vergöttlichung, weder zu Lebzeiten noch nach dem Tode. Die Änderungen, die er an der Titulatur, dem Zeremoniell und dem eigentlichen Kult vornahm, zeigen, wie er den Kern der

religiösen Verehrung, das Opfer, herausbrach. Ohne die überschwängliche Verehrung des Kaisers durch die Christen zu bestreiten, deutet K. sie so, daß sie nur den Kaiser über die andern Menschen heraushebe, aber ihn nicht vergöttliche. Es bleiben freilich Ansätze zu einer Gleichsetzung mit Christus bestehen, aber sie halten sich im Bereich des Vergleichens und, wie K. richtig betont, dieses irdischen Lebens. Daher verlangt Konstantins Stellung zum Kaiserkult nicht, daß man in seiner Grabanlage die Darstellung der Christusgleichheit sucht; das Ergebnis der archäologischen Untersuchungen findet also in den religionsgeschichtlichen seine Bestätigung. Daß er mittelbar von dieser neuen Missionstätigkeit die Förderung und Sicherung des Reiches erwartete, wird damit nicht bestritten.

Zweierlei müßte wohl deutlicher ausgesprochen werden, womit man zugleich die Untersuchung in einen größeren Zusammenhang rückt. Das eine ist die gefährliche Deutung des kaiserlichen Sieges, der zum Sieg der Kirche wird, als eines göttlichen Wunders, vergleichbar der Rettung Israels durch Mose; das andere liegt in der schillernden Vieldeutigkeit vieler Maßnahmen des Kaisers, die in einer Form erfolgen, die sich heidnisch und nicht weniger gut christlich auffassen läßt. Wenn Christen und gebildete Heiden den Titel *divus*, die Proskynese und andere Überlieferungen nur noch als staatliche profane Zeremonien auffaßten, so wird ein Teil des Volkes doch auch weiterhin darin einen religiösen Gehalt gefunden haben, und daß Konstantin dieses Zwielicht, soweit man sieht, mit Bedacht bestehen ließ, ist ein wesentliches Kennzeichen seiner Religionspolitik. Seine Statue mit den Attributen des Sonnengottes, die er auf dem Forum der neuen Reichshauptstadt errichten ließ, ist ein anschaulicher Beleg. Trotzdem hat K. recht, wenn sie den Umbruch herausarbeitet, den er für die, die es sehen wollten, im Kaiserkult herbeiführte, indem er ihn weithin verweltlichte. So war er denn nicht der Gottgleiche oder Christusgleiche, sondern der Apostelgleiche, als den ihn die östliche Kirche verehrt.

Ähnlich wie K. urteilt in einer bewußt theologischen Untersuchung Hendrik Berkhof. In einem Abschnitt seines Buches über die Theologie des Eusebius von Caesarea (S. 53—59) zeigt er, wie tief Konstantins Religionspolitik das Denken des ihm befreundeten Bischofs beeinflußt hat. Dessen Theologie ist Apologetik, und zwar eine aus der neuen, durch den Kaiser heraufgeführten Situation der Kirche entsprungene Apologetik. Der geschichtliche Sieg der Kirche liefert dem Euseb den Hauptbeweis für die Wahrheit des Christentums, den „Ausbreitungsbeweis" (S. 50). Als Urheber dieser neuen Lage gilt Konstantin dem Apologeten daher als besonderes Werkzeug der göttlichen Vorsehung, in welchem alte Weissagungen endlich erfüllt worden sind. Der erste christliche Kaiser ist durch seine Tugenden mehr als andere Menschenseelen ein Abbild Gottes, seine Herrschaft ein

Abbild der göttlichen Monarchie. Aber wenn er auch wie der göttliche Logos den Menschen Heil bringt, setzt ihn Euseb doch Christus nicht gleich, sondern sagt, der Kaiser vollziehe den bereits von Christus über die Dämonen errungenen Sieg jetzt sichtbar im Ablauf der Geschichte. Lediglich dies meint B. mit der messianischen Bedeutung des Kaisers. Aber man muß den Vergleich mit Christus wohl noch vorsichtiger auswerten, als B. es getan hat. Keinesfalls handelt es sich bloß um Übertreibung oder Schmeichelei; aber es ist doch zu beachten, daß Euseb in seiner Kirchengeschichte — freilich in einer Prunkrede zur Einweihung der Kirche in Tyrus — den Bischof dieser Kirche als den einzigen unter „seinesgleichen" bezeichnet, der nach Christus „die zweite Stelle einnehmen" kann; er nennt ihn weiter Gottes Diener und Priester, dem Sohn Gottes ähnlich, den neuen Aaron oder Melchisedek (10, 4, 23). Diese Titel entsprechen völlig den Aussagen über Konstantin (vgl. Berkhof 55); in beiden Fällen wird eine alttestamentliche Gestalt verkörpert gesehen. Natürlich ist die Bedeutung des Kaisers weitaus größer; denn er ist ja Alleinherrscher und hat keine ἴσοι neben sich wie der Bischof. Aber es wäre wohl einmal zu untersuchen, ob Euseb etwa angenommen hat, daß biblische Verheißungen mehrmals nacheinander erfüllt werden und vielleicht jede Erfüllung zugleich wieder Typus für spätere Zeiten sein kann. Erst dann wird der Vergleich des Bischofs mit Aaron und der des Kaisers mit Mose erträglich; dann freilich verliert er auch seine messianische Bedeutung. Wie Eusebs „irenische Synthesen-Theologie" (S.169) im einzelnen aussah, hat B. in fesselnder Darstellung gezeigt, es braucht aber in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden.

B.s zweites Werk („Kirche und Kaiser") berührt die Regierung Konstantins mehr als das erste, ja es räumt ihr in der Geschichte des Problems Staat und Kirche eine Schlüsselstellung ein und kann deshalb hier mit angezeigt werden. Das Buch ist der Frage gewidmet, wie, wodurch und wann es dazu kam, daß sich in den beiden Hälften ein und desselben Reiches zwei völlig verschiedene Staatsauffassungen entwickelten: im Osten die byzantinische, im Westen die theokratische. Fragestellung und Darstellung sind bestimmt und belebt von Erfahrungen und Erkenntnissen, die der Verfasser selbst gemacht hat, vor allem während der Besetzung seiner holländischen Heimat durch die Deutschen. B.s Antwort lautet: Das östliche Ideal des „christlichen Staates" stammt von Konstantin selber und ist nichts anderes als eine christliche Weiterführung des altrömischen, Verhältnisses zwischen Staat und Religion; das westliche Ideal ist gleichfalls schon im 4. Jahrhundert entstanden, aber unter den Theologen des Westens und erst seit der Mitte des Jahrhunderts. Der erste Teil bringt in Kap. 1 bis 4 die gemeinsame Vorgeschichte beider Auffassungen, darauf in Kap. 5 die Herausbildung des Byzantinismus. Um seine Auffassung von

dessen Entstehung zu begründen, charakterisiert B. zunächst die römische Religion: Sie ist ein staatlicher Kult unter dem Leitgedanken *do ut des* und dient dazu, dem Reiche die Gunst der Götter zu erwerben und eine geistige Einheit zu gewährleisten. Diese Voraussetzung bleibt auch in Kraft, als die nationale Staatsreligion hinter dem Kaiserkult zurücktritt und durch andere Götter erweitert, zugleich aber auch monotheistisch zentralisiert wird. (Das Wort Monotheismus meint B. hier im weiteren Sinne, so daß es die vielen niederen Götter einschließt; man könnte das vielleicht einen hierarchischen Monotheismus nennen.) Das Duldungsedikt des Galerius vom Jahre 311 deutet B. zutreffend als politischen Akt, der das Staatswohl auch auf den christlichen Glauben gründen wollte; es entsprang also auch dem Grundsatz *do ut des*. Über diesen unmöglichen Versuch, heidnische und christliche Ideologie zu verbinden, sei Konstantin hinausgegangen. Von den drei Möglichkeiten eines religiös neutralen Staates, der christlichen Staatsreligion und der Theokratie sucht er die zweite zu verwirklichen, aber so, daß er theokratische Motive nicht ausschließt. Seine Hinwendung zum Christentum „war die Bekehrung eines echten Römers, für den das *do ut des* das Herzstück der Religion war" (S. 58). B. weist darauf hin, daß Konstantins Maßnahmen aber „mehr einen pastoralen als einen politischen Charakter" aufweisen, da er sich als Missionar fühlte (S. 60, vgl. 66). Diese richtige Beobachtung bedeutet nun nicht bloß den Verzicht auf Zwang, sondern auch eine spürbare Beschränkung jenes alten römischen Grundsatzes; das sieht B. nicht. Während in seinem Bilde das einzige Ziel altrömischer Religion das Heil des Staates ist, kennt nämlich Konstantin schon in den frühesten christenfreundlichen Äußerungen ein persönliches Verhältnis zum jenseitigen Heil. Daraus folgt, daß er die Religion in erster Linie als Geschichtsmacht, zugleich aber auch als Hingabe an den wahren Gott auffaßt; daraus entspringt weiter das, was B. an Spuren einer „theokratischen Anschauung" bei Konstantin findet (S. 66). B. zeigt dann, wie Konstantins Söhne und Nachfolger die staatskirchliche Politik fortsetzen, nur weniger vorsichtig und mit weniger Überzeugung, bis Theodosius das System vollendet.

Nach dieser Sicht von den Kaisern aus zeigt das letzte Kapitel des ersten Teiles und der ganze zweite Teil, wie sich die Kirche zu jener kaiserlichen Religionspolitik stellt. Es ergibt sich, daß sie aktiv an der Entstehung der byzantinischen Staatsauffassung mitgewirkt hat; denn sie läßt sich die religiöse Unduldsamkeit der Kaiser mit der Beaufsichtigung der Kirche gefallen und gibt der kaiserlichen Politik im ganzen ihren Segen, statt sie von Fall zu Fall am Worte Gottes zu prüfen. Entschuldbar war das allenfalls noch unter dem überwältigenden Eindruck der Persönlichkeit Konstantins, aber nicht darnach. Bei der Befehdung und Verfolgung von He

den, Juden und Ketzern arbeiten auch Euseb, Firmicus Maternus und Ambrosius mit dem altrömischen Motiv des *do ut des*, zuweilen mehr als der Kaiser; nirgends protestiert man in der Kirche gegen den staatlichen Zwang gegenüber den Nichtkatholiken. Im Westen allerdings stößt die staatliche Einmischung in kirchliche Angelegenheiten von vornherein auf energischen Widerstand, der die Entwicklung zum Byzantinismus verhindert. Diesen Gedanken verfolgt B. im zweiten Teile genauer. In Kap. 6 bis 8 zeigt er, wie sich im Westen gerade die drei entgegengesetzten Ideale ausbilden: Toleranz, Freiheit der Kirche vom Staate und theokratisches Bewußtsein als kritisches Verhältnis zum Staat; sie machen zusammen die westliche Staatsauffassung aus. Daran ist aus dem Osten einzig Athanasius beteiligt, und auch er erst in späteren Jahren. Dadurch, daß B. nicht nur nach der theologischen Lehre, sondern auch den kirchlichen Taten fragt (S. 161—62), kann er z. B. den alten Hosius und Lucifer von Calaris in ein neues Licht rücken. Es ist ein Vorzug, daß B. in diesen Kapiteln auch klare und ausführliche Begriffsbestimmungen gibt und beispielsweise zeigt, wie die Theokratie Toleranz einschließt, weil sie der Macht des Wortes Gottes vertraut. An dem eingewurzelten Gedanken *do ut des* habe es gelegen, daß nach 313 weder die Kirche noch die christlichen Kaiser begriffen, daß nun der Gehorsam gegen Gottes Gebote einzusetzen habe, doch ohne Zwang. Aber, so ist zu fragen, hat nicht Konstantin als „Missionar" doch etwas davon geahnt? War sein religionspolitisches Programm von 313 nicht doch die zeitgemäße Form einer Neutralität? Wenn Lucifer vom Kaiser als einem Gliede der Kirche Gehorsam fordert, aber nur in bezug auf die Lehrstreitigkeiten, so ist das (gegen B.) eher die Forderung der kirchlichen Freiheit als der Theokratie. Daß diese schon vor Ambrosius gefordert wird, hat B. nicht zeigen können.

Im abschließenden Kapitel fragt B., aus welchen Gründen die Verschiedenheit der westlichen und östlichen Staatsauffassung hervorging und auch fortdauerte. Er findet die Gründe teils in geschichtlichen Umständen, teils in Wesensverschiedenheiten. Im Westen wurde durch die fast völlige theologische Einmütigkeit der Widerstand gegen den Arianismus zu einem Freiheitskampfe gegen den Kaiser, während dieselbe Haltung im Osten unmittelbar gegen die andere kirchliche Partei und nur mittelbar gegen den Herrscher gerichtet war. Den Einfluß der verschiedenen Denkweisen schätzt B. geringer ein als den der theologischen Motive; er sagt S. 200: „Alle arianische und semi-arianische Theologie hat eine wesensmäßige Tendenz zum Byzantinismus; die athanasianische und westliche Theologie hat eine wesensmäßige Tendenz zur Theokratie." Gerade hier wünschte man sich eine weitere Begründung des Unterschiedes, wenn er nicht auf der Mentalität beruht; Erik Petersons oben genanntes Buch hätte an dieser

und an anderen Stellen B.s Untersuchung fördern können. Das gilt besonders für das „fast komische" Beispiel (S. 144), daß unter Konstantin IV. das Heer die Erhebung seiner beiden Brüder zu Mitkaisern verlangt, um ein irdisches Abbild der himmlischen Dreieinigkeit zu erhalten. B. hat nicht bemerkt, daß es sich hier um den ernsthaften Versuch handelt, den uralten politischen Monotheismus an das orthodoxe Dogma, das ihn aufgehoben hatte, anzupassen.

Daß die verschiedenen Staatsauffassungen das 4. Jahrhundert überdauerten und weiter auseinanderwuchsen, führt B. einleuchtend auf die Unterschiede in den geschichtlichen Verhältnissen und im Wesen der maßgebenden kirchlichen Persönlichkeiten zurück. Erst bei Papst Gelasius I. findet er eine Verschiebung im theokratischen Gedanken; indem das verkündigte Wort der Kirche gleichgesetzt werde und diese dem Papst, sei die Theokratie im Begriff, aus einer sittlichen Frage zu einer Machtfrage zu werden. Auch hier ist wie bei Lucifer v. C. zu fragen, ob Gelasius wirklich für die Theokratie im B.schen Sinne kämpft und nicht bloß für Freiheit; denn er beansprucht nur Gehorsam „auf dem Gebiete der Religion", nicht der weltlichen Dinge. — Das Buch mündet in den Aufruf, im Sinne Calvins das theokratische Ideal zu verwirklichen und sowohl seine mittelalterliche Verzerrung wie den völligen Verzicht auf es zu überwinden.

Die Inhaltsangabe führte immer wieder auf den Begriff der Theokratie; er soll deshalb hier noch beleuchtet werden. B. verwendet ihn nicht in dem gebräuchlichen Sinne, etwa als der „verfassungsmäßig festgelegten geistlichen Herrschaft zur Vertretung der Gottheit", wie neuerdings G. Mensching in seiner „Soziologie der Religion" sagt (1947, S. 59). Statt eines empirischen Sinnes gibt B. dem Worte einen idealen oder dogmatisch-normativen Sinn. Für ihn ist Theokratie die Gestaltung des Staatslebens durch die Kirche, „wie sie das vom Evangelium her für geboten erachtet" (S. 53). Da B. aber sieht, daß das Wort später eine politische Struktur bezeichnet, spricht er im 4. Jahrhundert nur von einem „theokratischen Bewußtsein". (Der Übersetzer hat in seiner Vorbemerkung auf die Schwierigkeit, die der holländische Ausdruck *het theokratisch besef* bereitet, ausdrücklich hingewiesen.) Aber auch so steht im Sinne B.s als die herrschende Macht das Evangelium oder das Wort Gottes im Vordergrund, bei dem landläufigen Begriff dagegen steht hier die Kirche und erst hinter ihr eine göttliche Ordnung.

So sehr B.s Gebrauch dem ursprünglichen Wortsinn entsprechen mag, weist er doch durch die Abweichung von dem üblichen auf eine ganz bestimmte Auffassung von der Kirche und vom Verlauf der Geschichte hin. Eduard Schwartz hat einst die dogmatischen Kämpfe jener Zeit nachdrücklich als Machtkämpfe der bedeutenden Bischofssitze dargestellt; diese Erkenntnis

war einseitig, aber sie darf nicht übergangen werden oder wieder ganz verloren gehen. Bei B. dagegen, der sich im übrigen ausdrücklich selbst prüft, um nicht unhistorisch zu denken (z. B. S. 123), begegnet die Gefährdung des kirchlichen Denkens erst bei Gelasius, so daß der Schein entsteht, als würden bis dahin zwar Fehler gemacht, im ganzen aber sei das Wort Gottes bei der Kirche wohl geborgen. Es müßte deutlicher gesagt sein, daß prophetische Kritik am Staat — darin besteht nach B. die Theokratie — in der Kirche Propheten voraussetzt und Kritik sich zuerst an die Kirche zu richten hat. Wenn der Historiker aus dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit die Folgerungen zieht, dann wird das geschichtliche Bild reicher abgetönt und die Verantwortung für die Fehlentwicklung im 4. Jahrhundert anders verteilt. Man sieht dann, daß der Gedanke des *do ut des* nicht ausschließlich der altrömischen Denkweise entstammt, sondern auch im kirchlichen Denken lebt; es ist die Denkweise des natürlichen Menschen überhaupt. In der Frage der Toleranz hat B. selbst gesehen (S. 88), daß ihre christlichen Gegner sich auf Worte des Alten Testaments berufen haben; mit dessen Einfluß muß man auch beim Belohnungsgedanken rechnen, auch wenn Zitate fehlen. Die Aufgabe, die der Kirche hieraus im eigenen Innern erwächst, müßte man stärker unterstreichen, als B. es tut. Er hat auch selbst gesehen, daß die Kirche den Toleranzgedanken nicht selbständig aus dem Evangelium abgeleitet, sondern ihn nach Jahrhunderten von Außenstehenden oder an ihrem Rande Lebenden erst gelernt hat. Da dieser Fall in der Kirchengeschichte nicht einzig dasteht, kann man die Kirche nicht so einfach und einheitlich wie B. zur Vertreterin einer lauteren „Theokratie" machen — oder man müßte einer idealen Kirche auch einen idealen Staat gegenüberstellen.

Der Schlußsatz des Buches besagt, daß auch B. vom Gehorsam gegen Gottes Gebot Früchte hier in diesem Leben erwartet; dieser Gesichtspunkt müßte mit den soeben erwähnten aber in der Darstellung wirksamer sein. Alles in allem aber bleibt das Buch ein lesenswertes Beispiel lebendiger und theologisch gehaltvoller Geschichtschreibung.

Den Abschluß dieses Berichtes mögen zwei Gesamtdarstellungen der konstantinischen Zeit bilden. KARL HÖNN hat die schwierige, aber auch lohnende Aufgabe übernommen, diese Zeitenwende einem weiteren Leserkreise nahezubringen. Einleitend berichtet er über die äußere und innere Geschichte des römischen Reiches im 3. Jahrhundert, insbesondere über die Restaurationsversuche Aurelians und Diokletians. Die zweite Hälfte ist Konstantins Aufstieg, Alleinherrschaft und Stellung zum Christentum gewidmet. Ein Vorzug des Buches liegt in den umfangreichen Anmerkungen. Sowohl die modernen Auffassungen als auch die Urteile des Altertums über Konstantin kommen in ihrer großen Verschiedenheit zu Worte. Allerdings

ist nicht immer ersichtlich, warum gerade dieser oder jener Satz nicht be
legt ist. Es ist H. gelungen, aus den Quellen ein buntes, oft mosaikartige
Bild jener „folgenschwersten Epoche der Weltgeschichte" (S. VII) zu ent
werfen. Mancher Pinselstrich bedeutet eine eigene Stellungnahme des Ver
fassers. Zuweilen aber ist das reiche Material nicht zu einer ausgeglichene
Darstellung verarbeitet und die Hauptlinien treten daraus weniger hervo
als etwa in dem Buche von Ed. Schwartz. In dem abschließenden Kapit
über Konstantins Verhältnis zum Christentum nimmt der äußere Ablau
der kirchlichen Streitigkeiten den größten Raum ein, während die theo
logischen und überhaupt die grundsätzlichen Fragen zurücktreten; so en
spricht es wohl der Bestimmung des Buches für einen weiteren Leserkrei
H. hebt richtig die Toleranz und „die Wahrung äußerer und innerer Neu
tralität" des Kaisers hervor, der keiner Partei ganz recht gab (S. 195); i
übrigen war Konstantin nicht nur der nüchterne, kluge Rechner, der de
Staat durch den Bund mit der Kirche stärken wollte, sondern auch „vo
tiefem Mystizismus, von dem Bewußtsein höherer Bestimmung durc
drungen" (S. 197). Die Annäherung an den neuen Glauben hat H. vi
knapper nachgewiesen als die vorausgehende Hingabe an einen solare
Monotheismus. Das Buch vermittelt nicht nur das Ergebnis vielfältig
Forschung an Leser außerhalb der Fachgrenzen, sondern regt auch durc
Bilder und Hinweise zu eingehender Beschäftigung mit dem Gegenstan
und zu weiterer Vertiefung an. In der Neuauflage hat H. vor allem in d
Anmerkungen einen großen Teil der zahlreichen Versehen verbessert. I
letzten Kapitel gibt er sehr nützliche Zusätze über Konstantins Kirche
bauten und einen knappen Ausblick auf die weltgeschichtlichen Folg
seiner Regierung.

Neben Hönns Buch hat das von JOSEPH VOGT durchaus sein eigen
Recht. Die gleiche Aufgabe hat zu einem ganz ähnlichen Aufbau geführ
Nach der Krise der antiken Welt wird die Restauration Diokletians da
gestellt, dann folgt die „Revolution" Konstantins, und der vierte T
„Die constantinische Epoche" schließt das Ganze ab. V.s Text ist umfan
reicher, aber sein Apparat weit knapper als der Hönns. Seine Belege h
V. teilweise in anderen Arbeiten (vgl. oben) vorgelegt; für die Frage, w
der Kaiser zum Christentum stand, soll sie der Artikel „Constantinus"
Reallexikon für Antike und Christentum bringen. Gerade dieses Probl
ist in der ganzen Darstellung berücksichtigt, aber um seiner Bedeutu
willen auch für sich erörtert. V. bringt allem, was mit dem christlich
Glauben zusammenhängt, größtes Verständnis entgegen; das bestimmt c
Charakter seines Buches wesentlich. Von hier aus zeichnet er Konstant
Entwicklung geradliniger als Hönn und mildert auch in dem Verhält
der Kirche zur Welt die Gegensätze manchmal zu sehr ab. Die Aneignu

des antiken, heidnischen Humanismus ist doch schon in sich nicht problemlos; um das zu sehen, bedarf es nicht der Erinnerung an das Mönchtum. Kann man wirklich die griechischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts „zugleich aufrichtige Hellenisten" nennen (S. 272)? Haben sie die hellenischen Ideale nicht formalisiert? Hier wäre jedenfalls in einer theologischen Betrachtung unbedingt mehr zu sagen. — V. nimmt an, daß Konstantin schon im Kampfe gegen Maxentius christlich gedacht, und tritt der Meinung entgegen, der Kaiser habe, wenigstens eine Zeitlang, einem synkretistischen, vieldeutigen Monotheismus gehuldigt. Gut kommt heraus, daß die Folgen der neuen Kirchenpolitik den Männern der Kirche erst allmählich bewußt wurden. Als Einzelheit sei hervorgehoben, daß V. die Bluttat des Kaisers an seinem ältesten Sohn und an seiner Gattin als Reaktion auf die Antastung seiner Ehe verständlich zu machen sucht. Er bewältigt die Fülle des Stoffes aus allen Lebensgebieten und arbeitet doch die Hauptlinien der geschichtlichen Entwicklung klar heraus; daher wirkt sein Buch geschlossener und tiefer als das Hönns. Die beiden Gesamtdarstellungen machen es dem Leser leicht, die Ergebnisse der lebhaften Forschungsarbeit über das Zeitalter Konstantins kennenzulernen, aber auch Aufgaben zu sehen, die der Bearbeitung harren.

Die Wiedergeburt des Naturrechts

Von Heinz-Horst Schrey

Eines der drängendsten Probleme nach dem durch den zweiten Weltkrieg ausgelösten Zusammenbruch ist die Frage, wie ein neues dauerhaftes Rechtsbewußtsein begründet werden könne und eine neue Ordnung menschlichen Zusammenlebens möglich sei, in der Tyrannis und Zwang ebenso ausgeschlossen sind wie anarchische Regellosigkeit und Extremismus der Freiheit. Der Mißbrauch des Gesetzes in Händen einer Diktatur hat gezeigt, daß alles gesatzte Recht in sein sittliches Gegenteil verkehrt und zum Werkzeug der Unterdrückung der Menschlichkeit werden kann. Die Frage geht nach dem richtigen Recht, nach dem natürlichen Recht des Menschen gegenüber der Institution des Staates und der Übermacht des anonymen Apparates, damit zugleich nach der Grenze des Staates und dem Recht, ja der Pflicht zum Widerstand gegenüber der Vergewaltigung der Menschlichkeit. Die Frage nach dem Naturrecht ist also zugleich die Frage nach dem Recht des Menschen und dem Recht des Staates, und nach der Abgrenzung ihres je-

weiligen Horizonts. Die Frage kann nicht nur der Rechtswissenschaft übe lassen werden, sondern muß, nicht nur weil es in der christlichen Traditio ein „christliches Naturrecht" gibt, sondern weil sowohl der Staat wie d Mensch einen mehr als politischen, transzendenten Horizont haben, zugleic ein Problem der Theologie werden. Wir versuchen im folgenden einen Übe blick über die Naturrechtstradition zu geben, um so einen Hintergrund fü die gegenwärtige theologische und juristische Diskussion zu gewinnen. D bei bildet der historische Stoff das Material zum sachlichen Verstehen.

I. Der antike Ursprung des Naturrechts

Jakob Barion, Macht und Recht. Eine Platon-Studie. Scherpe-Verlag, Kr feld 1947. — August Bill, La morale et la loi dans la philosophie antiqu Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de thé logie protestante de l'université de Strasbourg No. 18. Paris 1928. — Joh Burnet, Law and nature in Greek ethics. Essays and addresses. Lond 1929. — Ders., Greek Philosophy. I: Thales to Plato. London 1924. — G. De ninger, Der Melier-Dialog. Diss. Erlangen 1939. — P. W. Kamphuise L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les jur consultes romains. Revue d'histoire de droit français et étranger. XI, 19 389—412. — Arthur O. Lovejoy u. a., A documentary history of Prim tivism and related ideas. Vol. I: Primitivism and related ideas in antiquit Baltimore 1935. — Max Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen B wegung. I—II. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1948. — Heinri Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. 2. erw. Aufl., Josef Kös München 1947. — Georg Stadtmüller, Das Naturrecht im Lichte geschichtlichen Erfahrung. „Die Grundlagen" Heft 4, hrsg. von Dr. H. Stützer. Bitter & Co., Recklinghausen 1948. — A. Verdross-Drossber Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie. 2. Aufl., Wien 19

Der Rechtsgedanke gehört zu den Urerfahrungen der Menschheit üb haupt. Der Hochgott der Urvölker ist immer auch Walter des Rechts, o tritt neben ihn eine göttliche Hypostase der Gerechtigkeit. Die transz dente Begründung des Rechts im Bereich des Göttlichen schafft sich da ihren mythologischen Ausdruck, daß die Gerechtigkeit als kosmische Gr verstanden wird, die nicht nur im menschlichen Mikrokosmos, sondern a im Makrokosmos herrscht. In einem Fragment des Anaximander w von der Gerechtigkeit in diesem Sinne gesprochen: die Dinge geben ein der für ihre *Ungerechtigkeit* Genugtuung und Ausgleich, wie es nach Zeitordnung bestimmt ist. Auch sonst findet sich dieser Begriff von Gere tigkeit und Ungerechtigkeit in der jonischen Naturphilosophie. Gemeint das Widerspiel der gegensätzlichen Elemente der Natur, von kalt und wa trocken und feucht, die in der Zeitfolge „ungerecht" werden, indem sie

Mitte normalen Ausgleichs verlassen und in die Ekzentrizität des Zuviel ausschwingen [1]). In der griechischen Frühphilosophie also wird schon sichtbar, daß die Gerechtigkeit es mit der Maß zu tun haben muß. Dieser elementare Dualismus der kosmischen Verhältnisse findet sich ebenso in der Urreligion Chinas: yang und yin sind das schaffende Paar, die organische Zweiheit, die allenthalben in der Welt zu finden ist. Wenn Anaximander aber davon spricht, daß der gerechte Ausgleich „nach der Zeitordnung" erfolgt, so meint er hier den jahreszeitlichen Wechsel, in dem sich alles Leben bewegt. Es wird hier schon die für das griechische Denken bezeichnende zyklische Zeitvorstellung sichtbar: alles Sein, das der Natur sowohl wie das der Geschichte (Thukydides!), bewegt sich im Widerspiel der Elemente, im Auf und Ab von Werden und Vergehen, ist im Fluß (Heraklit), aber doch nicht regellos, zufällig, sondern getragen von einer inneren Mitte, dem Logos, der in sich das Streben zur Gerechtigkeit hat. Die Polis ist dieser Philosophie, die nichts weiß von einer Scheidung von Mythos und Logos, das natürliche Wunderwerk, dessen Mauern die Gesetze sind. Bei HERAKLIT taucht zum ersten Male die Verbindung des Naturgedankens mit dem Gesetzesbegriff auf. „Die größte Tugend und die wahre Weisheit ist es, im Reden und Handeln der Natur (*κατὰ φύσιν*), d. h. diesem „gemeinsamen Logos" zu gehorsamen, deshalb „nähren" sich und sollen sich nähren alle Gesetze von diesem gemeinsamen göttlichen Gesetze" (Fragm. 112). Die empirische Verschiedenheit der menschlichen Gesetze schließt die Idee des Naturgesetzes nicht aus [2]).

Man hat davon gesprochen, daß es auch für das Naturrechtsproblem ein „Problem der Generationen" gäbe [3]). Man hat dies für die Zeit der Herrschaft des Naturrechts von 1661—1814 ausgesagt, aber man kann den zwiespältigen Charakter des Naturrechts schon in der Antike finden. Dort hat in der jonischen Naturphilosophie das Naturrecht eine konservativ-aristokratische Prägung, bei den Sophisten dagegen eine revolutionär-demagogische. „Die Aufklärungstendenzen der Zeit, die sich gegen alle bisherigen Autoritäten richteten, gegen die Götter, die Dichter und die Weisen der Vorzeit, gegen Staat und Familie, zersetzen auch diese uralten Überzeugungen" [4]). Die sophistische Denkrichtung ist Desillusionierung, ähnlich wie es

1) Vgl. J. BURNET, Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato. London 1924, S. 22; R. HIRZEL, Themis, Dike und Verwandtes, S. 223; W. JAEGER, Paideia I. (1936), S. 217 f.

2) So H. ROMMEN, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. 2. Aufl. 1947, S. 12.

3) H. THIEME, Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte, Basel 1947, S. 16 f.

4) J. BARION, Macht und Recht. Krefeld 1947, S. 19. Zum Verständnis der Sophisten vgl. weiter H. GOMPERZ, Sophistik und Rhetorik, 1912 (hebt beson-

die nachhegelische Philosophie des 19. Jahrhundert war. Während die idealistische Philosophie Natur und Gesetz, *φύσις* und *νόμος*, zusammenschaut und in beiden den göttlichen *λόγος* walten sieht, spalten die Sophisten diese Einheit auf, indem sie auf den soziologisch-anthropologischen Sinn der Gesetze hinweisen. Thrasymachos sagt in Platons Staat: Ich behaupte, daß das Recht nichts anderes ist als der Nutzen des Stärkeren. War für Pindar und Herodot das Gesetz der legitime König, so scheiden die Sophisten zwischen der Verbindlichkeit, die durch die Natur (*φύσει*), und der, die durch menschliche Satzung und Übereinkunft (*θέσει*) entsteht. Der Sophist HIPPIAS sagt in dem platonischen Dialog Protagoras folgendes (Protag. 337 CD): Ihr Männer, die wir hier anwesend sind, sind meine ich, alle verwandt, zusammengehörig und Mitbürger voneinander, von Natur nämlich, nicht nach Gesetz und Brauch; denn das Gleiche ist dem Gleichen von Natur verwandt; Gesetz und Brauch aber, der Gewaltherrscher über die Menschen, erzwingt vieles gegen die Natur. — Die Natur wird also durch das Gesetz vergewaltigt, so wie der Tyrann das Volk vergewaltigt. Diese Platostelle zeigt, daß die Sophisten eine andere menschliche Solidarität kennen als es die der Polis und ihrer Stände ist: die geistige Gemeinschaft der Weisen, welche die engen Grenzen der Polis sprengt. Der Nomos scheidet die Menschen künstlich und willkürlich voneinander, die Natur dagegen verbindet alles, was Menschenantlitz trägt.

Der Gewaltherrschaft des Gesetzes steht das Naturrecht gegenüber. Hippias knüpft hier an den Begriff des *νόμος ἄγραφος* an, versteht ihn aber anders als im herkömmlichen Sinn, wo er mit dem religiös sanktionierten Brauchtum und dem Gewohnheitsrecht identisch ist (Götterverehrung, Pietät gegen die Eltern, Heilighaltung des Eides, Bestattung der Toten, vgl. Thuk. II 37, 3. Soph. Ant. 454). Für Hippias ist das ungeschriebene Gesetz das Solidaritätsgefühl aller Menschen aller Völker und Zonen, wenigsten der Gleichartigen.

Der Begriff des *ἄγραφος νόμος* spielt in der Entstehungsgeschichte des Naturrechts eine bedeutende Rolle. In der alten Zeit, vor der Kodifizierung des Recht durch Solon und Kleisthenes, war das ungeschriebene Recht das Recht de Götter und der Vorfahren. Religion und Tradition (mos maiorum bei Cicero sanktionieren das ungeschriebene Gesetz. Daß eine Kodifikation überhaupt notwendig wurde, setzt aber eine Verwirrung in den Rechtszuständen voraus, ein Unklarheit darüber, was nun rechtens sei. Daraus erklärt sich die Einschränkun des ungeschriebenen Gesetzes zugunsten des geschriebenen, wie sie aus eine

---

ders die Pflege der Rhetorik bei den Sophisten hervor); W. JÄGER, Paidei (versteht die Sophistik in erster Linie als Erziehungsbewegung für die politisch Führerschicht); W. NESTLE, Vom Mythos zum Logos, 1940 (sieht die Sophisti sehr positiv als Entdeckung des Menschen in der Philosophie).

Stelle bei Andokides de myster. 85 f. hervorgeht: *ἀγράφῳ δὲ νόμῳ τὰς ἀρχὰς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἑνός*. Gegenüber dem Subjektivismus des ungeschriebenen Gesetzes und der Berufung auf veraltete Bestimmungen erschien das neue kodifizierte Recht als ein Bollwerk der Freiheit. Gegenüber der Willkür der Tyrannis und den Übergriffen der besitzenden Stände erschien die Unterwerfung unter das Gesetz als Symbol demokratischer Freiheit, deren bester Ausdruck die *ἰσονομία* ist. Welchen Wandel macht aber die athenische Republik im 5. Jahrhundert durch! Die Begeisterung für das geschriebene Gesetz schlägt in eine üble Gesetzmacherei um, bei der ein Gesetz das andere jagt und ungültig macht. Für den Moment berechnete Volksbeschlüsse werden ebenso wichtig genommen wie grundlegende allgemeine Normen. So verliert sich die Achtung vor dem geschriebenen Gesetz zugunsten einer Rückbesinnung auf den *ἄγραφος νόμος*. Während Perikles den Athenern nachrühmen konnte, daß sie sich durch Achtung gegen alle Gesetze, geschriebene und ungeschriebene, auszeichnen (Thuk. II 37, 3), kann Plato klagen, daß man in der Demokratie sich nicht um geschriebene und ungeschriebene Gesetze kümmere (Rep. VIII 563 D). Das ist die Situation, in der sowohl die Sophisten wie Plato eine Neubegründung des Rechts aus dem ungeschriebenen Gesetz des Herzens zu schaffen versuchen, beide jedoch typisch verschieden: die Sophisten rein innermenschlich, ohne Berufung auf die Götter, Plato so daß Gott das Maß des Gesetzes wird (Legg. 715 E 7 und 716 C). Den Zwiespalt in der Schätzung des *ἄγραφος νόμος* scheinen die beiden widersprechenden Stellen bei Aristoteles widerzuspiegeln: in Rhetor. I 10 p. 1368 b 7, wo er die partikularen Gesetze einzelner Staaten von den allgemein geltenden unterscheidet und die letzteren mit dem *ἄγραφος νόμος* identifiziert, und Rhetor. I 13 p. 1373 b 4, wo das ungeschriebene neben dem geschriebenen Gesetz als zwei Arten des partikularen Gesetzes betrachtet wird, während beiden das allgemeine Gesetz als das Naturgesetz gegenübersteht. Vielleicht bahnt sich hier schon eine Verselbständigung des Naturbegriffs neben dem kultisch-religiös gebundenen Begriff des ungeschriebenen Gesetzes an. Vgl. dazu R. Hirzel, *ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ*. 1900. In derselben Weise wie Aristoteles unterscheidet der Neuplatoniker Hierokles zwischen den *νόμοι* und den *ἔθη* eines Landes, denen beiden *τὰ φύσει δίκαια* gegenüberstehen. Philo vertritt etwa dieselbe Anschauung: *οἱ κατὰ πόλεις νόμοι γεγραμμένοι καὶ ἄγραφοι* (Quis rer. div. her. § 59 p. 515 M). Das ungeschriebene Gesetz ist ihm das Gesetz, das nicht auf Stein oder Papier geschrieben ist, sondern im Leben und Handeln eines Volkes oder einer Gemeinde als Sitte hervortritt, sei es der Patriarchen oder Heroen, sei es des höchsten Wesens, des Universums oder der Gottheit (vgl. De opif. mundi).

Es wäre ein Mißverständnis, wollte man bei den Sophisten schon das stoische Gefühl für die Gleichheit aller Menschen, also ein humanitär-philanthropisches Denken finden[1]). Sie kennen kein Naturrecht, das für alle

1) Ein solches Verständnis klingt zumindest an bei H. Rommen, wenn er von den Sophisten sagt, sie hätten die Idee der naturrechtlichen Freiheit und Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, und daraus folgend die Idee

Menschen gleich wäre, sondern ein Naturrecht des Stärkeren und ein Naturrecht des Schwächeren (so W. NESTLE, Griechische Geistesgeschichte. 1944, S. 186 ff.). Die Zielsetzung der sophistischen Rhetorik ist, die Herrschaft über andere Menschen herbeizuführen (Plato Gorgias 452 DE). Die Kunst der Überredung ist das Machtmittel, das der Sophist anbietet. Kallikles kann auch davon reden, daß es Naturgesetz sei, daß nicht das Stärkere von dem Schwächeren beherrscht und geführt werde, daß das Stärkere vorangehe und das Schwächere folge. Nach der Natur ist immer das Schimpflichere auch das Schlechtere, also Unrechtleiden, nach Brauch und Recht aber das Unrechttun. Unrechtleiden ist kein Verhalten, das eines Mannes würdig wäre, sondern vielmehr eines Sklaven. Gesetz und Brauch stellen die schwachen Menschen auf und die Menge. Für sich selbst und in ihrem eigenen Interesse geben sie Gesetze und erteilen Lob und Tadel. Damit wollen sie die stärkeren Menschen, welche die Kraft besäßen, sich mehr Vorteile zu verschaffen als sie, einschüchtern, damit sie dies nicht tun. Die Minderwertigen sind zufrieden, wenn sie gleiches Recht haben (Gorgias 483 A ff.). Im Melier-Dialog [1]) hat Thukydides ein Beispiel gegeben, wie diese sophistische Umwertung aller Werte im staatlichen Leben Athens Gestalt gewann. Die in den leidenschaftlichen Parteikämpfen entstandene Verwilderung der Moral äußert sich auch in der Außenpolitik Athens: die kleine Insel Melos, die im Kampf zwischen Sparta und Athen neutral bleiben möchte, wird unter Anwendung der sophistischen Lehre vom Recht des Stärkeren erobert (Thuk. V 84 ff.). Hier finden sich schon Argumente, wie sie der moderne Anhänger der Machtmoral vorbringen würde, und es zeigt sich zugleich die Problematik des Naturrechtsgedankens: welche Gestalt das Recht tatsächlich annimmt, hängt von dem zugrunde gelegten Begriff der Natur ab, und welcher zugrunde gelegt wird, ist wiederum von der politisch-historischen Situation abhängig. So ist auch der andere Gedanke, der vom Recht des Schwachen, kein absoluter Gegensatz zu dem vom Recht des Starken, denn darin meldet sich die Reaktion gegen den Adel und den Feudalismus an. In dem Kampf zwischen Geist und Macht, zwischen altverbrieften Privilegien und Herrschaftsstreben der Arrivierten, entscheiden sich die Sophisten für die Neuen, ohne daß dadurch schon der Gedanke der Gleichheit aller Menschen erreicht wäre, selbst wenn dieser am Horizont schon aufleuchtet, etwa im Protest gegen die Sklaverei oder im Eintreten für das Recht der Frau.

Gegenüber der Sophistik bedeutet das Philosophieren von SOKRATES und

---

der Menschenrechte und der civitas maxima, der Menschheitsidee, die der Polis überlegen ist (15), gekannt.

1) Vgl. dazu die Dissertation von G. DEININGER, Der Melier-Dialog. Erlangen 1939

Plato den Versuch einer Neubegründung des Rechts in der Anerkennung sittlicher Normen, die nicht aus dem Naturalismus und der Machtmoral stammen. Das Auseinanderfallen von Moralität und Legalität in der Sophistik und die damit verbundene Entstehung eines krassen Rechtspositivismus wird durch den Rückgriff auf den Idealismus zu korrigieren versucht. Sokrates hat ein anderes Menschenbild, wenn er dem Kallikles gegenüber erklärt, daß man sich mehr vor dem Unrechttun hüten müsse als vor dem Unrechtleiden und daß der Mensch vor allem nicht nach dem Gutscheinen, sondern nach dem Gutsein im privaten und öffentlichen Leben streben müsse. Indem Sokrates das *δαιμόνιον* als Maßstab und Richtschnur des sittlichen Urteilens und Handelns erkennt, deutet er darauf hin, daß die *φύσις* des Menschen eine Dimension jenseits der Bestie hat und die „Natur" nicht nur in der Kategorie des Animalisch-Vitalen aufgeht. Indem Sokrates sich dem Richterspruch beugt, praktiziert er seinen Satz von der höheren Qualität des Unrechtleidens gegenüber dem Unrechttun. Gegenüber den Sophisten stellt auch Plato einen Rückgriff auf den frühgriechischen Idealismus dar[1]), indem er dem sophistischen Satz, der Mensch sei das Maß aller Dinge, den anderen gegenüberstellt: Gott sei das Maß aller Dinge (Legg. 716 C).

Mit diesem Satz ist der Empirismus und Sensualismus der Sophisten abgelehnt, denn die Norm des Handelns gewinnt der Mensch nicht aus der Parallele der Tierwelt mit ihrem Kampf ums Dasein, sondern aus der Anschauung des Guten, der Idee. Es ist nicht im Wesen der Gesetze begründet, daß sie das Recht des Stärkeren vertreten, sondern indem der Gehorsam gegen das Gesetz Gehorsam gegen Gott wird, der Anfang, Mitte und Ende aller Dinge in Händen hält (Legg. 715 E 7). Damit ist trotz enger Verwandtschaft mit der frühgriechischen Philosophie doch eine neue Stufe der griechischen Theologie erreicht: Gott ist nicht pantheistisch als das All-Eine oder die kosmische Potenz bestimmt, sondern als das Gute, als die Norm aller Normen, als das Maß aller Maße. Gott ist der Mittelpunkt aller Gesetzgebung und in den Gesetzen drückt sich der Wille Gottes aus; sie sind wie der Staat seine irdische Verwirklichung. Das Gesetz ist das Mittel, den Menschen in die Harmonie des Kosmos, als welcher sich der Staat darstellt hineinzubilden. „In diesem neuen werthaften Begriff der Natur, der Physis findet Platos Denken den Ankergrund" (W. Jäger, Paideia II, S. 321). Der Weg Gottes ist *κατὰ φύσιν*, wobei nach Plato Gott nicht aus der empiri-

1) Vgl. W. Jäger, Paideia. II (1947), S. 321: Letzten Endes stellt Plato damit nur das Verhältnis von Polis, Nomos und Gottheit wieder her, wie es der früheren griechischen Auffassung entsprach. Zum Ganzen der platonischen Rechtsauffassung vgl. A. Verdross-Drossberg, Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie. 2. Aufl. Wien 1948.

schen Natur verstanden werden kann, sondern es strebt die sichtbare Welt nach der ewigen, unsichtbaren Welt des Guten. Indem Gott das Maß aller Dinge ist, ist er zugleich ihr Ziel, *τέλος*, nach dem alles strebt und sich richtet. Der Gesetzgeber ist der göttliche Mensch, der den Logos in sich trägt und die Polis dazu bringt, den Logos zum Gesetz zu machen. Plato vergleicht das Gesetz mit einem Band, an dem Gott sein Spielzeug, die Menschen, bewegt (Legg. 645 A-B). Im Gegensatz zum Kosmopolitismus der Sophisten sieht Plato in der Polis den Raum, in dem sich Gesetz und Idee verwirklichen können. Freilich weiß er sehr wohl und ist sich dessen schmerzlich bewußt, daß die empirische Polis alles andere als Trägerin und Verwirklicherin des Ideals ist. Daher mündet seine Konzeption in den Entwurf einer Utopie aus. Wie schwer es ist, Macht und Geist, *δύναμις* und *φιλοσοφία* zu vereinigen, hat Plato in seiner Enttäuschung mit dem Tyrannen Dionys von Syrakus erleben müssen (vgl. Platos 7. Brief). W. Jäger spricht in diesem Zusammenhang von der „Tragödie der Paideia" (a. a. O., S. 271).

Aristoteles gilt im allgemeinen als der „Vater des Naturrechts", aber diese Behauptung ist historisch kaum haltbar, wie die bisherigen Ausführungen bewiesen haben und geht wohl eher auf die Hochschätzung des Aristoteles durch die Scholastik zurück als auf die tatsächlichen Verhältnisse. Als wichtigster Beitrag zur Weiterentwicklung des Naturrechts erscheint sein Begriff der Billigkeit, des *ἐπιεικές*. Da die gesetzlichen Bestimmungen nicht das ganze Leben mit der Vielfalt seiner Situationen und besonderen Konstellationen umfassen können, bedarf es der Billigkeit, also eines subjektiven, gleichsam irrationalen Faktors auf seiten des Richters. In Rhetor. p. 1375 a 27 ff. wird das *ἐπιεικές* folgendermaßen bestimmt:

> Es ist offenbar, daß wenn das geschriebene Gesetz der Prozeßsache entgegen ist, man das allgemeine Gesetz und die Billigkeit als die gerechteren Grundsätze anwenden muß. ... denn die Billigkeit bleibt immer und verändert sich niemals, auch nicht das allgemeine Gesetz (denn es entspricht der Natur, *κατὰ φύσιν γάρ ἐστιν*), die geschriebenen Gesetze dagegen verändern sich oft.

Die Billigkeit steht also in innerem Zusammenhang mit dem allgemeinen oder Naturgesetz und ist wie dieses unveränderlich. Mit Hilfe der Billigkeit kann der Richter auf die ursprüngliche Intention des Gesetzgebers zurückgehen, wenn der Buchstabe des Gesetzes dies unmöglich machen würde. Mittels der Billigkeit können Vergehen nachsichtiger beurteilt werden, indem der Richter die Gesamtumstände und die Persönlichkeit des Täters in Betracht zieht und sich nach dem der Tat zugrunde liegenden Willen richtet. R. Hirzel meint, die bunte Mannigfaltigkeit, in der sich das Wesen der Billigkeit vor uns ausbreitet, passe nicht zu der behaupteten Unveränderlichkeit und Ewigkeit (*ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ*, S. 8). Wenn man freilich die Billigkeit nach dem Maßstab des geschriebenen Gesetzes oder einer „ma-

terialen Wertethik" versteht, ist dieser Gegensatz nicht zu überwinden. Am ehesten kommt man dieser Antinomie bei mit der kantischen Kategorie des kategorischen Imperativs: wie dieser ist auch die Billigkeit formal verbindlich und absolut, aber material nicht fixierbar. Es ist nicht so, daß der einzelne Spruch eines Richters als solcher ewige Gültigkeit hätte, wohl aber das formale Prinzip der Billigkeit, das auf die konkreten Fälle angewendet immer andere und verschiedene Entscheidungen hervorrufen wird. Im Prinzip der Billigkeit erhält die Abstraktheit des ewigen Naturrechts ihre situationsethische Auflockerung und wird die Kontingenz des geschichtlichen Daseins in der Rechtsprechung ernst genommen. Damit steht dieser Begriff in innigem Zusammenhang mit der Grundanschauung des Aristoteles: daß die Ideen nicht von der Realität getrennt sind, sondern in ihr sich darstellen. Die Ewigkeit des aristotelischen Naturrechts liegt nicht in seiner Abgeschiedenheit von der Realität der wirklichen Geschichte, sondern bestimmt die Form der Realität.

Zur weiteren Begriffsgeschichte der *ἐπιείκεια*. Die Begriffe des Wahren und des Gerechten als Momente der Billigkeit treten in folgender Definition hervor: aequum et bonum est, quod ad veritatem communem pertinere videtur (Rhetor. ad Herennium II 20). Besondere Bedeutung bekommt die aequitas für die Rechtstheorie der Römer. Bei Quintilian (Instit. XII 3, 7) ist die aequitas das Kriterium in Fällen, wo das kodifizierte Recht nicht zureicht: recti pravique discrimen, optimo cuique notissima. Vgl. auch Dig. 39, 3, 2, 5: haec aequitas suggerit, etsi iure deficiamur. Cicero kennt die aequitas als die Quelle allen Rechts überhaupt (De off. II 41 f.). Die römischen Juristen kennen den Begriff der aequitas naturalis, und definieren das ius naturale als id quod semper aequum ac bonum est (Paulus in Dig. I 1, 1). Die römischen Prätoren, denen von 149 v. Chr. bis zur Kaiserzeit die Kriminalgerichtsbarkeit zustand, veröffentlichen bei ihrem Amtsantritt ein Programm, in dem sie ihre eigenen, neben dem kodifizierten ius strictum geltenden, aus dem ius aequum geschöpften Rechtsgrundsätze verkünden. Die aequitas ist mit der clementia verwandt, der Milde des Herrschers, der im Machtbereich des Rechts Gnade vor Recht walten lassen und „mildernde Umstände" zubilligen kann. Auch Luther kennt den Begriff der Epikie, vor allem von Phil 4, 5 her: eure Lindigkeit lasset allen Menschen kund sein. „Ein solche Meinung hat das Wörtlein, welches der Apostel hier braucht: epijkia, equitas, clementia, commoditas, das ich auf deutsch nicht anders weiß zu geben, denn durch das Wörtlein Gelindigkeit. . . . Daher man auch das Recht teilet in streng und gelind Recht, und was zu streng ist, lindert man, das ist equitas, moderatio, clementia iuris" (Wa 10: I, 2, 174). In der Schrift an die Pfarrherren von 1540 wird zum Begriff der Epikie gesagt: man kann's doch nicht alles aufs Papier bringen (WA 51, 372). Im Genesiskommentar von 1544 findet sich folgende Stelle: Ibi sic statuit (sc. paterfamilas): Ego sum viva lex in domo mea, et habeo in manu *ἐπιείκειαν* et ius moderandi aut mitigandi . . . Ibi perfringit legem *ἐπιείκεια*, propter casum subitum et improvisum (WA 44,704).

Calvin handelt von der Billigkeit in Institutio II, 8 im Zusammenhang der Auslegung des 8. Gebotes; er trägt an jener Stelle eine Ethik des Berufs, der Stände und ihrer Pflichten vor.

Bis in die Gegenwart hinein spielt das Prinzip der Billigkeit im englischen Recht eine große Rolle; neben den courts of common law bestehen courts of equity [1]). In Nordamerika hat der Justice of Peace (Friedensrichter) schiedsrichterliche Funktionen, die nach dem Grundsatz der equity ausgeübt werden. Auch das Deutsche BGB spricht vom „billigen Ermessen", vor allem bei Vertragschließung und Vertragleistung; der Inhalt der Verpflichtung soll nicht nach objektiv fixierten Vorschriften, sondern nach dem Maßstab des billigen Ermessens geregelt werden. Im nationalsozialistischen Begriff des „gesunden Volksempfindens" als Rechtsquelle liegt eine depravierte, durch den Rassengedanken und politische Ideologie entstellte Form der aequitas vor.

Den Anschluß an den antiken Begriff der aequitas haben wir bei den Naturrechtsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. Oldendorp rechnet diese in seinem libellus de aequitate zum ius naturale (aequi boni materiam esse eandem quae iuris naturalis). Nicht anders beruht bei Grotius (De aequitate. 1720) die aequitas auf den naturae principia. Trendelenburg, einer der letzten Naturrechtler des 19. Jahrhunderts, sagt, die Billigkeit in abstrakterer Bedeutung gehe darauf aus, gegen den Sinn des positiven Gesetzes die Vernunft des natürlichen Rechts geltend zu machen (Naturrecht. 2. Aufl. § 83). Auch im kanonischen Recht findet sich der Begriff der aequitas canonica; sie schafft den Ausgleich bei einer Normenkollision zwischen lex aeterna, lex humana und lex naturalis (vgl. E. Wohlhaupter, Aequitas canonica. 1931).

Der Übergang von der Polis als geistigem Raum zum Imperium spiegelt sich im Übergang von der Akademie des Plato und Aristoteles zur *Stoa*. Es ist gewiß keine reine Äußerlichkeit, daß fast alle führenden Stoiker keine reinen Hellenen waren, sondern von den Randgebieten der hellenischen Welt kommen: Zeno aus Cypern, Kleanthes aus der Troas, Chrysipp aus Cilizien. Diese historisch-soziologische Tatsache macht sich nun auch in ihrem Welt- und Menschenbegriff bemerkbar. Ihre Welt ist nicht mehr die enge Welt der Polis, sondern die Weite des Alexanderreiches und später des römischen Imperiums; damit ist ohne weiteres ein universaler Weltbegriff gegeben. Das Weltgebäude wie der Mensch sind vom Logos durchdrungen. „Die Grundstimmung der Stoiker war das ehrfurchtsvolle Staunen über die Größe, Zweckmäßigkeit und Schönheit des Kosmos, der nur das Werk einer vernunftgemäß schaffenden Gottheit sein könne" [2]). Entsprechend dem universalen Weltbegriff der Stoa versteht sie auch den Menschen als universales Wesen, als Bürger der Kosmopolis, nicht der Polis allein. Hier gewinnt nun

1) Vgl. W. Geldart, Elements of English Law. Oxford University Press. 4. Aufl. 1948.

2) M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. I. 1948, S. 94.

das Naturrecht eine ganz besondere Bedeutung. Es gehört zum Wesen der Gerechtigkeit, jedem das zu geben, was ihm gebührt. Gerechtigkeit — und damit wehrt die Stoa sowohl die Sophisten wie Epikur ab — stammt nicht nur aus menschlicher Vereinbarung, aus Nützlichkeitserwägungen, um dem bellum omnium contra omnes ein Ende zu bereiten. Die Gerechtigkeit liegt in der innersten Natur des Menschen, der auf Gemeinschaft angelegt ist. Sie besteht nicht nur im äußeren Gehorsam gegen die positiven Gesetze, vielmehr müssen sich diese alle an einer über ihnen stehenden Norm messen lassen. Der Römer Marcian hat die grundlegenden Sätze des Chrysipp über den Nomos aufbewahrt, die die Grundlage der stoischen Naturrechtslehre sind:

„Das Gesetz ist König über alles, über göttliche und menschliche Dinge. Es muß die Autorität sein, die bestimmt, was sittlich schön und was häßlich ist, muß Herr sein und Führer für die von Natur zur staatlichen Gemeinschaft veranlagten Wesen, und demzufolge die Richtschnur geben für das, was gerecht und ungerecht ist, indem es befiehlt, was getan werden soll, und verbietet, was nicht getan werden darf" (Stoicorum veterum fragmenta III 314).

Die Stoa greift damit auf die alte frühgriechische Philosophie zurück, nur daß sie an Stelle der Polis die Kosmopolis setzt und die Konkretisierung dieses Naturrechts revolutionärer ist als bei den Früheren. „Die Stoiker, selbst der Typus der hellenistischen Völkermischung, machen sich zu Dolmetschern des neuen Lebensgefühls, das alle Menschen als grundsätzlich gleich empfindet" (M. Pohlenz, a. a. O., S. 135). Die Differenzierungen der Menschheit sind nur akzidentiell und damit unwesentlich gegenüber der wesentlichen Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, weil ja jenseits aller nationalen, rassischen und politischen Schranken die gleiche φύσις als geistige Anlage und Aufgabe in allen Menschen wohnt. So wendet sich die Stoa scharf gegen die Unterscheidung der Menschen in Griechen und Barbaren, Freie und Sklaven; Eratosthenes sieht darin eine völkische Anmaßung der Hellenen.

Was in der Stoa das Naturrecht bedeutet, kann nirgends besser demonstriert werden als an ihrer Stellung zum Problem der βάρβαροι καὶ Ἕλληνες sowie der Sklavenfrage. Beides geht ja ineinander über, da der Barbar als geistig minderwertig von Natur zur Sklaverei bestimmt erscheint; vgl. Euripides Iph. Aul. 1379 f. 1400 f.: daß die Hellenen über die Barbaren herrschen, ist recht, doch nicht, daß die Barbaren über die Hellenen herrschen; denn die einen sind Sklaven, die anderen aber frei. Ebenso Aristoteles Pol. I, Kap. 5, dessen Argumentation darauf hinausläuft nachzuweisen, daß „einige Menschen von Natur Freie oder Sklaven sind, für welch letzteren es auch nützlich und gerecht ist, Sklaven zu sein". Die Barbaren waren ebenso wie die Mörder von den Mysterienweihen ausgeschlossen (Isocr. 4, 157), und der Philosoph Thales dankt für drei Dinge: einmal daß er als Mensch und nicht als Tier geboren ist, dann als Mann und nicht als Frau, und als Grieche und nicht als Barbar (Diog. Laertius I 7,

33)[1]). Es ist die geistesgeschichtliche Bedeutung Alexanders des Großen wi
später des römischen Imperiums, daß Alexander wie die Imperatoren die gött
lichen Mittler zwischen den Völkern sind und durch sie der alte Unterschie
zwischen Barbaren und Hellenen aufgehoben wird. Im Verhältnis der Grieche
zu Rom war es der Sinn der Geschichtsschreibung des Polybius, nachzuweiser
daß die griechische Geschichte in der römischen ihre Erfüllung findet, also auc
hier der Gegensatz zu den italischen Barbaren aufgehoben ist[2]). In der Ze
des Koine-Griechisch verliert das Begriffspaar immer mehr die ursprünglich
Gegensätzlichkeit und wird schließlich ein Ausdruck für den Begriff „Mensch
heit“[3]), vgl. Röm 1 14.

Auf die Rechtsentwicklung hat die Stoa vor allem in *Rom* gewirkt. C
CERO bezeugt von seinen Vorgängern in der Rechtswissenschaft, daß s
durch die stoische Dialektik geschult gewesen seien (so Tubero, Manliu
Scaevola). Cicero selbst, noch mehr sein Freund Sulpicius RUFUS entwi
keln mittels der stoischen Philosophie die empirische Rechtskunde z
Rechtswissenschaft. Aber nicht nur methodisch war die Stoa für die röm
sche Rechtsentwicklung von Bedeutung, sondern auch sachlich: sie ermö
lichte den Übergang vom ius civile zum ius gentium. Mit der wachsende
Ausdehnung des Imperiums war von selbst die Notwendigkeit gegeben, de
Recht der anderen Völker Rechnung zu tragen und einen gemeinsame
Rechtsboden zu finden. Dieser politischen Erfahrung kommt die universa
stische Lehre der Stoiker zu Hilfe, nach der alles positive Recht in ein
objektiven, in der menschlichen Natur begründeten Rechtsordnung gründe
Die klassischen Juristen der Kaiserzeit gehen von dieser Auffassung a
und setzen das ius gentium mit dem ius naturale gleich (so übrigens sch
Cicero in Off. III 23, 69). GAIUS sagt in Dig. I, 1, 9: quod naturalis rat
inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocatu
que ius gentium. ULPIANs Definition der Gerechtigkeit verrät den stoisch
Einfluß aufs deutlichste: Iustitia est constans et perpetua voluntas i
suum cuique tribuendi, iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alteru
non laedere, suum cuique tribuere (Dig. I, 1, 10). Bezeichnend ist, daß hi
schon die Transposition der Gesinnung auf den Willen stattgefunden ha
es ist dieselbe Romanisierung, die bei Cicero in der Übersetzung von *εὔνο*
mit benevolentia vorliegt. Ebenfalls stoischen Einfluß kann man in der V
leihung des römischen Bürgerrechts an alle freigeborenen Untertanen d

1) Vgl. dazu die Angaben in ThW zum NT I, 544 ff. In der dortigen Lite
turangabe ist der Aufsatz von U. WILCKEN, Hellenen und Barbaren (N
Jahrb. f. d. klass. Altertum 17, 1906, 457—71) nicht erwähnt.

2) Vgl. hierzu CH. COCHRANE, Christianity and Classical Culture. Oxf
University Press 1944.

3) Vgl. H. RIESENFELD, Accouplements de termes contradictoires dans
Nouveau Testament. Coniectanea neotestamentica IX, 1944. Uppsala.

Imperium Romanum durch Kaiser Caracalla (212) sehen. Es ist von diesen Tatsachen aus nicht verständlich, wenn J. Ellul behauptet, die Stoa sei für die praktische Rechtsentwicklung kaum von Bedeutung gewesen [1]).

In Rom ging der Kampf der Juristen darum, wieweit e scripto aut voluntate und wieweit aus dem Gedanken der aequitas heraus Recht gesprochen werden solle. Wenn der Kampfruf „summum ius summa iniuria" erklang, so war dies nicht nur die Einwirkung der Rhetoren, sondern auch der Stoa, die gegenüber einem reinen Rechtsformalismus das innere Motiv einer Tat gewertet wissen wollte. Wenn sich das Prinzip der aequitas immer mehr durchsetzte, so war dies nicht zum geringsten Teil auch ein Sieg stoischen Denkens. Schon im stoischen Denken bekommt durch den Grundsatz der aequitas der Humanitätsgedanke eine altruistische Prägung. Zusammenfassend läßt sich jedenfalls sagen, daß das antike Naturrecht, in welcher Gestalt auch immer es auftrete, bis auf die Ausnahme der Sophisten, in einer bestimmten Metaphysik verankert ist; Welt und Mensch, Gottheit und Menschheit werden in einem inneren Zusammenhang gesehen, beide verbindet der λόγος, der nicht nur Prinzip des Erkennens, sondern auch des Wollens und Handelns ist. Die Legalität ist in der Moralität verwurzelt, und die Antike kennt keine Aufspaltung der Sphären, wie dies für die Moderne so bezeichnend ist. Das Leben ist eine hierarchische Einheit, ein Kosmos, nach dem sich der Mensch der Neuzeit wieder sehnt, nachdem er am Ende des Weges angekommen ist.

II. Das christliche Naturrecht

Der Einfluß der Stoa auf das Christentum:

Paul Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig 1881. — Margarete Huebner, Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur. Diss. Bonn 1918. — N. E. Nelson, Ciceros De Officiis in Christian thought 300—1300. In: Essays and Studies in English and comparative Literature. Univ. Michigan Publ. Lang. Lit. 1932. — Otto Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Görres Gesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissensch. 24. Heft. Paderborn 1914. — Johann Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie. München 1933. — Ernst Troeltsch, Das christliche Naturrecht und das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Ges. Schr. IV 156—66 und 166—91.

1) J. Ellul, Die theologische Begründung des Rechtes, S. 16: Die Stoiker haben eine abstrakte Rechtstheorie. Aber das hat für das griechische Recht — das bereits in seine technische Phase eingetreten ist — überhaupt keine und für das römische nahezu keine Tragweite gehabt.

Die katholische Naturrechtslehre in Scholastik und Neuzeit:

Victor Cathrein, S. J., Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Freiburg 1901. — Ders., Philosophia moralis. 1900. — Ders., Moralphilosophie. 5. Aufl. Freiburg 1911. — Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. I, 3. Abschn.: Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquino. Max Hüber-Verlag München 1926 (dort auch ein ausführliches Verzeichnis mittelalterlicher Naturrechtstheorien). — Friedrich August Frhr. von der Heydte, Franciscus de Vitoria und sein Völkerrecht. Zum 400. Geburtstag der Völkerrechtswissenschaft. In: Ztschr. f. öff. Recht. Bd. 13, 1933, S. 239 ff. — Joseph Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter. Paulinus Verlag, Trier 1947. — Bede Jarrett, Social Theories of the Middle Ages 1200—1500. The Newman Bookshop Westminster Maryland 1942. — Josef Kohler, Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Arch. f. Rechts- u. Wirtsch.phil. Bd. 10, 1916, S. 235—63. — Theodor Meyer, S. J., Institutiones Juris Naturalis seu Philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum. I-II. Freiburg 1900 und 1906. — John A. Ryan and Francis J. Boland, Catholic Principles of Politics. The State and the Church. Macmillan Company New York 1948 (ist das Lehrbuch der politischen Ethik im amerikanischen Katholizismus). — James Brown Scott, The Spanish origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations. Oxford-London 1934. — Eugen Wohlhauter, Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht. Görresgesellschaft. Sekt. f. Rechts- und Staatswissenschaft, 56. Heft. Verlag Schöningh, Paderborn 1931.

Die Naturrechtslehre in der Reformation:

Franz X. Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. München 1937. — Karl-Heinz Becker, Die Frage nach der politischen Ethik d Luthertums in der schwedischen Theologie. In: Ev. Theologie, 1946, H. S. 198—211. — Ruben Josefson, Den naturliga teologins problem h Luther. Uppsala Universitets Arsskrift 1943: 4. — A. Lang, Die Reformatio und das Naturrecht. Beitr. z. Förderung christl. Theol., Jgg. 13: 4. Güter loh 1909. — Franz Lau, „Äußerliche Ordnung" und „weltlich Ding" in L thers Theologie. Göttingen 1932. — Wilhelm Link, Das Ringen Luthe um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. Forschungen zur Gesc u. Lehre des Protestantismus R. 9, Bd. 3. München 1940. — H. M. Müller Das christliche Liebesgebot und die lex naturae. Ztschr. f. Theol. u. Kirch N. F. 9, 1928, S. 161—83. — H. Steubing, Naturrecht und natürliche The logie im Protestantismus. Studien zur systematischen Theol. 11. Heft. Götti gen 1932. — Gustaf Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment b

Luther. München 1947. — Gustaf Wingren, Luthers lära om kallelsen. Lund 1942. — Ernst Wolf, Zur Sozialethik des Luthertums. In: Kirche, Bekenntnis und Sozialethos. Genf 1934, S. 52 ff. — Ders., „Natürliches Gesetz" und „Gesetz Christi" bei Luther. In: Ev. Theol., 1935, S. 305 ff. — Ders., Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum. In: Ev. Theol. 1948/49, S. 46—69. — Ders., Naturrecht und Gerechtigkeit. In: Ev. Theol., 1948, S. 233—53.

Eine der bedeutsamsten Tatsachen bei der Bildung der Synthese von antiker und christlicher Überlieferung war die Einverleibung der stoischen Naturrechtslehren in das christliche Denken vom Recht. Man mag im Neuen Testament Vergleichspunkte zum stoischen Naturrecht finden (Matth 7 12; Röm 2 14), ja sogar die Sätze des NT mit dem Naturrecht identifizieren, so blieb aber für die weitere Entwicklung doch besonders eine Frage offen: wie sich die christliche Lehre vom Sündenfall mit der Naturrechtslehre vereinbaren ließe. Konnte man im christlichen Sinne so ungebrochen davon reden, daß der Mensch das Naturgesetz erfüllen könnte, oder mußte hier nicht eine Differenzierung eintreten? Schon in der Stoa waren Ansatzpunkte für eine solche Differenzierung gegeben, indem man dort von einem goldenen Zeitalter, einem idealen Primitivzustand redete, der durch eine immer weiter um sich greifende Korruption der menschlichen Natur, durch Überhandnehmen von Üppigkeit und Habsucht abgelöst wurde. So wird besonders bei den kaiserlichen Juristen (Ulpian) eine doppelte Naturrechtslehre entwickelt. Während Cicero ius naturale und ius gentium noch als eine Einheit sieht, unterscheidet nunmehr Ulpian zwischen einem absolut geltenden und ohne weiteres dem Menschengeiste einleuchtenden Naturrecht, und einem Völkerrecht, das sich den geschichtlichen Gegebenheiten und den bestehenden Bedürfnissen anpassen muß. Man hält den jetzigen Zustand nicht mehr für den ursprünglichen, wobei allerdings von den meisten Juristen und Philosophen eine ursprüngliche staatliche Ordnung angenommen wird, während der Zwangscharakter des gegenwärtigen Staates auf die Verderbtheit des Menschen zurückgeführt wird. In Recht und Gesellschaft sehen Cicero und Seneka keine sekundären Einrichtungen, sondern primäre mit der Natur des Menschen als animal sociale gegebenen Größen. Dabei wird in der alten Kirche nun eine feine Unterscheidung getroffen, die ganz diesem Denken entspricht: die ethischen Grundnormen hat Gott in den Menschen von Natur aus hineingelegt, sie stammen nicht aus dem Sündenfall, wohl aber die geschichtlich bedingte Gestalt der Rechtsinstitutionen in der Gegenwart. Dabei sind die Väter (Gregor, Augustinus, Ambrosius u. a.) der Ansicht, daß der „Anfang" des Staates, der Ehe und der Familie Institutionen des primären Naturrechts sind, also zur sozialen Seite der menschlichen Natur gehören; entsprechend dem hierarchischen Denken der Zeit wird angenom-

men, daß schon gewisse Über- und Unterordnungsverhältnisse zu dies „Schöpfungsordnungen" gehören. Zum sekundären Naturrecht dagegen g hört der Zwangscharakter des konkreten Staates, die sklavenartige A hängigkeit der Frau, die Sklaverei. O. SCHILLING hat gegenüber FR. OVE BECK und E. TROELTSCH glaubhaft gemacht, daß die Auffassung, daß „d Staat und die Sklaverei auf den Urfreveln ruhe" (Overbeck, Studien z Geschichte der alten Kirche. 1875, S. 199) keinen Anhalt bei den Autor der alten Kirche hat. Selbst LUTHER kann noch davon reden, daß der A fang staatlicher Ordnung sich schon bei den Protoplasten im Paradies find

Ein Beispiel dafür, wie man in der mittelalterlichen Scholastik scharf unterscheiden weiß zwischen dem primären und dem sekundären Naturrecht ist jener Satz aus den Sentenzen des PETRUS LOMBARDUS (Lib. II, Dist. 4 Art. 2, Quest. 2): es gibt zwei Arten von potestas, die eine ist die potest praesidendi, die Gewalt, die ein Hausvater über seine Familie hat, und d es immer gegeben hätte, auch wenn die Sünde nicht in die Welt gekomm wäre, und die potestas dominandi, die Herrschergewalt des Fürsten, die nur gibt wegen des Sündenfalls.

Das Verhältnis zwischen ewiger Rechtsidee und wandelbarer kontingent Rechtsordnung war das Problem, das THOMAS VON AQUINO exemplaris für die katholische Kirche gelöst hat. Er spricht von lex aeterna und l naturalis, die sich wie Original und Abbild entsprechen. In I, 2, Que 90—97 seiner Summa theologica handelt Thomas die Frage des Natu rechts ab.

Er geht aus von augustinischen Begriffen wie Regel und Maß. Das Rec ist ein Maßstab für das Handeln des Menschen. Es ändert sich je nach de was es zu messen hat. Der Gesetzesbegriff umfaßt Makro- und Mikrokosm die Sterne sowohl wie die Menschen haben ihr Gesetz des Handelns. Offenb geht hier THOMAS auf die Definition ein, die Ulpian vom Naturgesetz gibt: sei ein Gesetz, dem alle Lebewesen gehorchen. Somit wird hier der Begriff d Naturgesetzes auf die animalischen Funktionen beschränkt wie Fortpflanzur Selbsterhaltungstrieb. Demgegenüber betont Thomas, daß der Mensch ein a mal rationale sei und also seine Natur besonders dem vernünftigen Guten nac hängen müsse. Also müssen die Gesetze, die für den Menschen gelten, sein Verwirklichung des vernünftig Guten dienen. Wie die Vernunft ihre ersten Pri zipien hat, z. B. das Gesetz des Widerspruchs und dergl., so gibt es auch für d Moralität erste Prinzipien, die dem Menschen bekannt sind und allgemein g ten. Andere sind nur den Weisen bekannt, wieder andere gehören einer höher Ordnung an und werden nur durch Offenbarung und Glauben bekannt. Die allgemeinen absoluten Prinzipien, zu denen der Dekalog gehört, können nic ganz verloren sein, wenn auch hie und da das eine oder andere von ihnen ver ren wurde. Thomas führt als Beispiel die Erwähnung Caesars an, daß bei d Germanen der Diebstahl nicht als unehrenhaft galt, obwohl das Gebot „

ollst nicht stehlen" ein absoluter erster Grundsatz des Naturgesetzes ist. Ein Grundsatz des Naturrechts freilich kann nie verloren gehen: die goldene Regel. Die Prinzipien, die nur die Weisen kennen, können dagegen völlig aus dem Denken der Menschen entschwinden, wie z. B. das Gebot die grauen Haare des Alters zu ehren. — Die primären Prinzipien sind eine indirekte Lehre der Natur, wie auch die sekundären Prinzipien. Der Unterschied zwischen beiden ist, daß die ersteren niemals völlig aus dem Herzen der Menschen verschwinden können, während dies bei den zweiten durchaus möglich ist.

Von beiden Prinzipien kann man Folgerungen ziehen, doch verändert dies die wesenhafte Unveränderlichkeit dieser Prinzipien nicht, denn die Natur ist eine beständige Kraft. Und nun kommt der Satz, in dem Thomas allein die Wirkung der Sünde zugeben würde: wir können über die primären und sekundären Prinzipien im Unklaren sein, wir können durch die Leidenschaft (passio) gegen sie blind sein, aber die Prinzipien als solche können sich nicht ändern. Für Thomas liegt also das Naturrechtsproblem ganz auf der Ebene der intellektuellen Einsicht, die allenfalls durch den Affekt getrübt, aber nicht durch eine verkehrte Willensrichtung gänzlich in Unordnung gebracht werden kann.

Während die ersten Prinzipien unveränderlich sind, sind dies die daraus gezogenen Folgerungen; diese lassen Zusätze und Entfaltung bis ins Einzelne, also eine Rechtskasuistik zu. Diese Schlußfolgerungen verweist Thomas nun in die Erfahrung des Menschen; dort müssen sie entdeckt, ausgearbeitet und erprobt werden. Einige von ihnen sind so allgemein, daß sie in keinem Gesetzbuch zu finden sind. Diese nennt Thomas das ius gentium. Dabei ist der Unterschied zu dem Begriff festzuhalten, wie ihn später GROTIUS gebraucht: bei Thomas ist das ius gentium keine internationale Rechtsbeziehung zwischen den Völkern, sondern ein ungeschriebenes Gesetz, das sich der Menschheit allenthalben in der Welt erfahrungsgemäß aufdrängt. Er sagt: Kein Gesetzbuch begründet die Notwendigkeit einer Regierung oder das Gesetz des Eigentums oder daß einer für den anderen arbeiten muß. Kein Kodex muß uns dazu anhalten, daß Vereinbarungen gehalten werden müssen. Diese Dinge hängen zutiefst mit den Wurzeln unseres Wesens zusammen, daß sie sich aus der Lebenserfahrung von selbst ergeben und notwendig aus ihr folgen. Daraus ergeben sich nun freilich auch Verhaltensregeln für die zwischen-völkischen Beziehungen, wie das freie Geleit für Gesandte, Vertragstreue, Verbot des Mordes, Privateigentum. Schließlich ergeben sich noch aus den ersten Prinzipien die Herrschaftsgrundsätze des ius civile. Dies ist positiv, entstammt dem Herkommen und bedarf der Kodifizierung. Es ist eine direkte Schlußfolgerung des Naturgesetzes und tritt durch Beschluß einer legislativen Körperschaft in Kraft (ex sola lege humana vigorem habent). Wenngleich es nicht unmittelbar aus der Natur entspringt, so darf es doch nicht im Widerspruch zur Natur stehen (omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. . . . Est de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae. S. T. I, 2. 95, 2).

Diese Grundsätze sind seit Thomas offizielle Lehre der katholischen Kirche geworden und liegen den großen Sozialenzykliken des 19. Jahrhundert

ebenso zugrunde wie den Handbüchern der Moraltheologie und der Politi
(z. B. Th. Meyer, S. J., Institutiones Juris Naturalis seu Philosophiae mo
ralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum schola
rum. Freiburg 1906; J. Rickaby, S. J., Moral Philosophy or Ethics an
Natural Law. New York 1883; V. Cathrein, S. J., Philosophia moral
1900; John Ryan and Francis J. Boland, Catholic Principles of Pol
tics. New York 1948).

Eine besondere Hochblüte erlebte die katholische Naturrechtslehre in d
iberischen Nachscholastik des „goldenen Jahrhunderts" (siglo de oro), d
vor allem von den Orden der Dominikaner und Jesuiten getragen war (Fra
cisco de Vitoria (1485—1546), Domingo de Soto (1494—1560), Melchior Car
(1509—1560) waren die Angehörigen des Dominikanerordens; Luis de M
lina (1535—1600), Francisco Suarez (1548—1617) und Gabriel Vazqu
(1549—1604) Angehörige des Jesuitenordens). Dort werden die moderne
Probleme der staatlichen Souveränität, des Völker- und Kolonialrechts b
handelt. Die Grenzen der Staatsgewalt, die Frage des Widerstandsrech
und des Tyrannenmordes stehen hier zur Diskussion. Der Amerikaner Jami
Brown Scott hat überzeugend nachgewiesen, daß nicht Hugo Grotiu
sondern der Spanier Vitoria als Begründer der modernen Völkerrechtsw
senschaft zu betrachten ist. Joseph Höffner versucht in seinem Bu
„Christentum und Menschenwürde" den Nachweis, daß die von der ibe
schen Nachscholastik entwickelten Grundsätze des Kolonialrechts für a
Zeiten ein Ruhmesblatt der spanischen Geschichte seien.

„Im Hintergrund der spanischen Kolonialethik des Goldenen Zeitalters sta
jene weltumspannende Gemeinschaft, die Francisco de Vitoria die „ganze K
che" genannt hat. In echt spanischem Idealismus träumte man vom Triu
des Christentums auf dem ganzen Erdkreis und von der einen in Frieden u
Freiheit lebenden christlichen Völkerfamilie, die alle Nationen der Welt im wa
ren Glauben vereinigen werde" (307). Den bei der Kolonisation angewandt
Zwang weiß Höffner moralisch dadurch zu rechtfertigen, daß „ohne ungehe
Arbeitsleistungen die Kolonisierung der Neuen Welt nicht möglich gewe
wäre" (305).

Soweit ich in der Literatur der spanischen Spätscholastik bewandert b
habe ich allerdings einen etwas anderen Eindruck von der Bedeutung
dort durchgeführten völkerrechtlichen Argumentation gewonnen. In de
torias Traktat De bello et de Indis finden sich u. a. folgende Gedankengän
nach dem Naturrecht steht es jedem Volke zu, mit einem anderen Han
zu treiben; weigert sich nun ein Volk, dann ist es naturrechtlich erlau
das widerspenstige Volk mit Gewalt für den Handel zu öffnen. So rechtf
tigt de Vitoria die spanische Kolonialpolitik in Südamerika naturrechtli
weil die Indianer sich gegen die Ausplünderung durch die Weißen wehr

müssen sie zur Vernunft gebracht werden! Auch für die Oberherrschaft des christlichen Kaisers über die Indianer findet de Vitoria eine naturrechtliche Begründung: es ist Grundsatz des Naturrechts, daß nur der Beste herrschen solle; da aber der christliche Kaiser auf Grund seines Christenglaubens besser ist als ein indianischer Heidenfürst, so ergibt sich klar, daß die Indianer die Herrschaft des christlichen Kaisers über sich auf Grund des Naturrechts anzuerkennen haben. Diese beiden Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß diese Art der Argumentation vom Naturrecht her offensichtlich keinen anderen Sinn hat, als eine nachträgliche Rechtfertigung imperialistischer Gewaltmaßnahmen zu liefern. Das Recht ist hier zur Rationalisierung der Macht geworden und damit zur Ideologie, nicht mehr jedoch zur normativen und kritischen Gestaltung politischer Wirklichkeit. Sollte dieser Mißbrauch des Naturrechts für die Zwecke der Gewalt aber nicht mißtrauisch machen gegen dessen Funktion überhaupt? Ob von daher ein Satz wie der von JOSEF KOHLER, wenn sich heute ein Naturrecht bilden solle, so müsse es sich an diese Spanier anschließen aus Spaniens großer Zeit, nicht an Hugo Grotius[1]), verantwortet werden kann, ist doch überaus fraglich, denn im Hintergrund dieses Naturrechts steht ein konfessioneller Machtanspruch und ein fragwürdiges System des Probabilismus und der Moralkasuistik, für die das Naturrecht keine kritische Norm, sondern eine wächserne Nase ist, die man je nach Bedarf zurechtmachen kann.

Gegen diese rationalisierende Tendenz des Naturrechts, die für sich eine metaphysische Verankerung in Anspruch nimmt, wenden sich sowohl die *Reformatoren* wie dann später auch die Naturrechtslehrer der Aufklärung. Wohl können die Reformatoren davon reden, daß die Vernunft Gott kennen könne zur linken Hand nach dem Gesetz der Natur und nach Mose (so Luther in der Auslegung zu Joh 1 18 WA 46, 671). Luther kann die Formel gebrauchen „natura docet, ratio docet", aber doch werden diese ungesicherten Aussagen immer wieder durch die Feststellung in das richtige Licht gerückt, wenn betont wird, daß die natürliche Vernunft Gott und sein Gesetz nicht in der rechten Weise erkennen könne ohne durch das Wort Gottes. So nehmen die Reformatoren ihren Ausgangspunkt immer im Dekalog, weil er die authentische Offenbarung des göttlichen Gesetzes ist. Die Reformatoren wehren sich auch gegen die Annahme einer unverdorbenen ontologischen Struktur der Welt. Sie lehnen es ab, unsere durch die Sünde entstellte Welt mit der ursprünglichen Schöpfung Gottes gleichzusetzen und aus der gegenwärtigen Gestalt der Welt den göttlichen Willen abzulesen. So können

1) Zitiert nach G. STADTMÜLLER, Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung, S. 19; s. J. KOHLER, Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphil. Bd. 10, 1916, S. 235—63.

sie sich nicht mit der Gleichsetzung der natürlichen und der göttlichen Gerechtigkeit in Christus einverstanden erklären und auf einer natürlichen Ethik aufbauen. „Die religionsgeschichtlich orientierte natürliche Theologie, die in den außerchristlichen Religionen Anknüpfungspunkte für die christliche Offenbarung und Botschaft sucht, ist Luthers religionsphilosophischem Denken ebenso fremd wie die theoretisch-metaphysische natürliche Theologie“[1]). Luther versteht weder die Ordnungen noch den Beruf als etwas Statisches, sondern in der existentiellen Bewegtheit des für Gott oder den Satan sich entscheidenden Menschen. Der schwedische Lutherforscher G. Wingren sagt dazu in seinem Buch über „Luthers Lehre vom Beruf“: Die Doppelheit Festigkeit — Bewegung bekommt ihre besondere Farbe durch Luthers Schöpfungsglauben. Die Lösung liegt in der einzigen Tatsache, daß Gott überall nahe ist und ebenso der Teufel. Der Teufel gebraucht einen feststehenden Beruf für seinen Zweck, und Gott antwortet mit freier Neuschöpfung. Der Teufel benützt des Menschen Freiheit, um Anarchie zustande zu bringen, und Gott antwortet damit, daß er zwingende Schranken gegen die Freiheit setzt“[2]). Damit hat Wingren sehr gut den für Luther entscheidenden Gesichtspunkt herausgestellt: es geht ihm in der Lehre von den Ordnungen nicht um die Aufstellung einer Wesensethik oder einer Situationsethik, wobei er eine größere Vorliebe für die Situationsethik hätte, weil sein Gottesbegriff dynamisch-voluntaristisch ist, sondern um die Tröstung des angefochtenen Gewissens wie um die Erschütterung der Sicheren. Wenn Luther in die Situation der Anfechtung hineinspricht, so geht es ihm darum durch den Hinweis auf die göttliche Ordnung in der Schöpfung zu trösten und den Christenmenschen zu Dank und Anbetung zu bringen; sieht er sich menschlicher und kirchlicher Sicherheit gegenüber, so ist ihm klar, daß hier der Teufel die Statik einer „Theologie der Ordnungen“ dazu benutzt, um sein Werk zu tun und den Menschen in diesen Ordnungen gegen Gott abzuschirmen. Aus diesem letztlich seelsorgerlichen Anliegen heraus ist Luthers „Inkonsequenz“ in seinen Aussagen über die Natur und ihre Ordnungen zu verstehen. Es ist die glückliche Inkonsequenz des echten Theologen, der kein metaphysisches oder logisches Interesse zu wahren hat, sondern nur die Aufgabe wahrnimmt, dem in der Entscheidung zwischen Gott und dem Teufel lebenden Menschen zu helfen. Daß Luther dem Typus der Situationsethik näher steht als dem der Wesensethik und die spätere lutherische Sozialethik mehr dem Positivismus und dem Irrationalismus als dem Rationalismus und dem abstrakten Naturrecht zuneigt, hat seinen Grund

1) So R. Josefson, Den naturliga teologins problem hos Luther. Uppsal. 1943, S. 126; vgl. auch meinen Aufsatz: Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie. Theol. Lit.Ztg. 1949, Nr. 9, 513 ff.

2) G. Wingren, Luthers lära om kallelsen. Lund 1942, S. 7.

in der Nüchternheit der Sündenerkenntnis Luthers, dem der moralische Anspruch des Naturrechts als Anmaßung vor Gott erscheint [1]). „Für die reformatorische Theologie ist auch das Recht auf Erden primär relatives Menschen*werk*, nicht absolutes Menschen*recht*" [2]). Auch CALVIN, der oft stärker als Luther für die Entwicklung des Naturrechts reklamiert wird, steht doch gerade auch in dieser Frage völlig auf der gemeinreformatorischen Basis, wie gerade die neuere Calvinforschung erwiesen hat [3]). Die katholische Auffassung sieht die Möglichkeit eines Naturrechts nicht ohne Grund mit den theologischen Grundpositionen verbunden. So sagt H. ROMMEN [4]):

Naturrecht ist die Folge der theologischen oder anthropologischen Lehre von dem Vorzug des *Intellekts* vor dem Willen (Gesetz ist Vernunft), von der Erkennbarkeit der Wesenheit der Dinge und ihrer wesensmäßigen Ordnung, ihres metaphysischen Seins- und werthierarchischen Kosmos; *Posivitismus* ist die Folge des Vorzugs des *Willens* (und voluntas bedeutet mehr als bloßen Willen, bedeutet Leidenschaft und irrationales Strebevermögen usw.) gegenüber dem Intellekt in der Gotteslehre und in der Lehre vom Menschen; er bedeutet den Verzicht auf das Erkennen der Wesenheiten der Dinge (Nominalismus), auf die Metaphysik der Seins- und Wertordnung; er findet sich also in derselben gedanklichen Struktur auch im Denken des 19. und 20. Jahrhundert, wenn auch unter verschiedenen Benennungen verborgen. Der Relativismus in der Ethik, der Rechtspositivismus, die Willenstheorie in Staats- und Völkerrecht, der Nominalismus und Agnostizismus in der Erkenntnistheorie und der Metaphysik bilden bis in die neueste Zeit mit der Mystik eines im naturrechtlichen Formale auftretenden biologischen Positismus eine Front.

Diese großartige Sicht der Dinge, die die Entwicklung von Jahrhunderten unter einen gemeinsamen Blickpunkt zu fassen weiß, scheint bestechend

---

1) Vgl. O. VEIT, Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts. In: Merkur 1. Jgg. 1947, S. 390 ff.; DERS., Evangelische Grundlegung des Rechts, ebd. 1948, S. 133—39.

2) So ERNST WOLF, Naturrecht und Gerechtigkeit. In: Ev.Theol. 1948, S.253.

3) Vgl. R. NÜRNBERGER, Die Politisierung des französischen Protestantismus, Tübingen 1948, S. VI: Calvin rückt durch diese Forschungen (z. B. in der Frage der theologia naturalis, mit der die Frage des Naturrechtes eng verknüpft ist) näher an Luther heran, als man bisher angenommen hat. S. 16: Die lex naturae enthält auch für Calvin das Problem der Möglichkeit natürlicher Erkenntnis. Wie Luther vertritt er aber im Gegensatz zu der antiken und mittelalterlichen Tradition die Ansicht, daß sie für den Menschen diesseits der Offenbarung Gottes über die unklare Bezeugung eines sittlichen a priori im Gewissen nicht hinauskommt (Inst. II 2, 13, 22, 25; 8, 1) und deshalb nicht „der Ansatzpunkt für eine allgemeine Ethik ist, die sich zu einer christlichen ausgestalten ließe" (NIESEL, Theologie Calvins, S. 97).

4) A. a. O., S. 45 f.

nicht zuletzt durch ihre Einfachheit, ist aber gerade darum wohl äußerst fraglich. Ist das Anliegen der Reformation denn wirklich verstanden, wenn man die Nähe Luthers zum Nominalismus festgestellt hat? War er denn in seiner Skepsis gegen die Vernunft und den Vorrang des intellectus in Gott nur durch ein Unvermögen, den großartigen Gedanken des werthierarchischen Kosmos zu denken, gehindert? Bei einer solchen Annahme käme man schließlich nie von dem Lutherbild DENIFLES los, der den Voluntarismus Luthers letzten Endes auf dessen sinnlich-leidenschaftliche Veranlagung zurückführt. Eine solche Übervereinfachung wird dem Eigentlichen in Luther nie gerecht, dem es um die Entdeckung des religiösen Grundvollzugs zu tun war: den Angefochtenen zu trösten und den Sicheren zu erschüttern. Glaube ist aber nicht geruhsame Meditation überweltlicher Wesenheiten, intellektuelle visio Dei, sondern Gehorsam gegen Gottes Wort, und damit ist notwendig das Willensmoment in Gott und im Menschen das Primäre geworden, einfach weil es im religiösen Grundvollzug das Entscheidende ist. Die neuere Lutherforschung hat gegen den mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Vorwurf von katholischer Seite, Luther sei an dem modernen Säkularismus schuld, doch deutlich zu machen verstanden, daß für Luther sowohl das Reich Gottes zur Rechten wie das zur Linken eben wesentlich Reich *Gottes* ist, d. h. daß Gott Herr in beiden Reichen ist und die dualistische Auffassung nicht zu einer Entgottung des Staates und zur Freigabe der politischen Ethik in einen hemmungslosen Macchiavellismus zu führen braucht [1]). Wenn sich die Entwicklung tatsächlich so vollzogen hat, dann sind dabei andere Kräfte am Werk gewesen: einer der entscheidenden Faktoren für die auf die Reformation folgende aufklärerische Naturrechtsentwicklung will uns die *Konfessionalisierung* des Christentums scheinen. HÖFFNER hat in seinem Buch „Christentum und Menschenwürde" gezeigt, wie der mittelalterliche Orbis Christianus der ideengeschichtliche Hintergrund für die spanische Kolonialethik war und damit für die Naturrechts- und Völkerrechtslehre der Nachscholastik. Es entsteht das eigentümliche Mißverhältnis, daß auf dem europäischen Kontinent die Universalmächte der Kirche und des Reiches in die Defensive geraten, während sich auf dem amerikanischen Kontinent der Universalismus des Orbis Christianus in der Christianisierung der Heidenvölker retten und neu verwirklichen ließ. Diese Entwicklung leidet aber daran, daß die Einheit des Corpus Christianum und damit die Integrationsbasis für ein universales Naturrecht durch den Grundsatz der

1) Vgl. dazu bes. HARALD DIEM, Luthers Lehre von den zwei Reichen. Zu den Arbeiten der neueren schwedischen Lutherforschung auf diesem Gebiet vgl. meinen Aufsatz, Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie. In: Theol. Lit. Ztg. 1949, Nr. 9, Sp. 513 ff. S. auch G. WINGREN, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Theol. Ztschr., Basel 1947, III, Heft 4

territorialen Religionssouveränität (cuius regio, eius religio) zerbrochen ist. Damit waren die zwei Ansätze zu einer weltgeschichtlichen Rechtseinheit im Abendland zerstört: der Ansatz im römischen Recht und im kanonischen Recht. Beide Größen entsprechen der Universalität von Imperium und Sacerdotium. Das römische Recht und seine allmähliche Rezeption ist ein bestimmender Faktor für die Rechtseinheit in Europa gewesen, und hat damit das Modell für ein Naturrecht abgegeben [1]). Ebenso wirkte das kanonische Recht als Modell und als Hüter von Rechtsmaximen, um so mehr als es ja in jedem Lande, in dem es Kirche gab, geltendes Recht war, wenigstens für den Bereich der Kirche, der aber so weit war, daß der Streit über die Grenzen der Kirche und des Staates unaufhörlich war [2]). Mit dem Zerbrechen der abendländischen Einheit im Prozeß der Konfessionalisierung des Corpus Christianum geht aber das Schwinden der Geltung des römischen Rechtes Hand in Hand. In Frankreich wehrt sich die nationalstaatliche Tendenz des Königtums gegen die Ansprüche des kaiserlichen Rechts, in England hatte das römische Recht immer nur eine akademische Existenz an den Universitäten gehabt, in Deutschland ist die Rechtszersplitterung trotz des usus modernus Pandectarum nie überwunden worden [3]).

III. Das Naturrecht der Aufklärung und der Gegenwart

Hans Fehr, Die Ausstrahlung des Naturrechts der Aufklärung in die neue und neueste Zeit. Verlag Paul Haupt, Bern-Leipzig 1938. — Otto von Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 4. Aufl., Breslau 1920. — Hugo Grotius, De iure belli ac pacis. Libri tres. Neue deutsche Fassung mit Einleitung von W. Schätzel. Tübingen 1950. Paul Hazard, Die Krise des europäischen Geistes 1680—1715. Deutsche Übers. von: La Crise de la Conscience Européenne. Hoffmann und Campe, Hamburg 1939. — D. Mornet, Les origines intellectuelles de la révolution française. Paris 1933. — Paul Ottenwälder, Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. — Walter Schönfeld, Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik. Stuttgart 1943. — Hans Thieme, Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte. Heft 6 der Schriftenreihe des Inst. f. intern.

1) Vgl. dazu P. Koschaker, Die Krise des römischen Rechts und die romanistische Rechtswissenschaft. München 1938 und Ders., Europa und das römische Recht. München 1947; Max Kaser, Römisches Recht als Gemeinschaftsordnung. Tübingen 1939.

2) Vgl. W. M. Geldart, Unity and diversity in law. Oxford 1922.

3) Zur Literatur darüber s. H. Thieme, Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte, S. 12.

Recht u. intern. Beziehungen der Univ. Basel. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1947. — Hans von Voltelini, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts. Histor. Ztschr. 105, 1910, S. 65 ff. — Erik Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. 2. Aufl., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1944.

Wo war eine neue Basis für Einheit und Universalität im Abendland zu finden? Das war im Grunde die Frage, die hinter der aufklärerischen Naturrechtsentwicklung stand, und es ist die Frage, die auch heute hinter dem neuerwachten Interesse am Naturrecht steht. Die metaphysische Begründung in einem transzendenten Gottesrecht führte in den unabsehbaren Streit der Konfessionen um die Absolutheitsgeltung ihrer jeweiligen Auslegung und war daher ebensowenig gangbar, wie der direkte Anschluß an das römische Recht, das mit dem Erstarken des nationalstaatlichen Gedankens immer mehr zurückgedrängt wurde. So mußte einerseits zugleich als Folge des durch die Entdeckungen erweiterten Weltbildes das neue Recht ein Recht sein, dessen Geltung noch über den Orbis Christianus hinaus die ganze Menschheit ohne Rücksicht auf ihre Konfession umfaßte. Von dem neuen Recht mußte gelten, was Pufendorf so aussprach: haec disciplina non solos Christianos, sed universum mortalium genus spectet. Anderseits mußte das neue Recht in einer Tiefenschicht des Menschen begründet sein, die jenseits der geschichtlichen Zufälligkeit lag und die Substanz des Menschlichen überhaupt ausmachte. Diese Tiefenschicht nannte man die *Vernunft*. Mitten in jenem Ringen des dreißigjährigen Krieges, indem sich die Agonie des einheitlichen orbis Christianus manifestierte und der Rückgriff auf ein im alten kirchlichen Sinne gegebenes Naturrecht im Widerstreit der Parteien unmöglich wurde, appelliert der Holländer Hugo Grotius in seiner 1625 erschienenen Schrift De iure belli ac pacis an ein Recht, das über den Parteien und über dem Kriege steht: an das Naturrecht, das nicht schweigen darf, auch wenn die bürgerlichen Gesetze im Kriege schweigen. In seiner Begründung des Naturrechts geht Grotius ähnlich vor wie Descartes in seiner Begründung der Erkenntnisgewißheit: Descartes begründet die Erkenntnisgewißheit im denkenden Subjekt und fügt schließlich als sekundäres Argument hinzu, daß wir uns in unserer Erkenntnis nicht täuschen könnten, da doch Gott nicht trügen könne; Grotius sagt, das Naturrecht hätte Geltung, auch wenn es keinen Gott gäbe (etsi deus non daretur), um diesen Gedanken alsbald aber als frevelhaft abzuweisen. Hier hebt schon das Gedankenspiel mit dem Atheismus an, das von da ab immer wieder gespielt wird, vgl. den Atheismusstreit Fichtes und die Traumphantasie Jean Pauls in seiner Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei. Die sich anbahnende und immer stärker werdende Begründung des Naturrechts im Menschen und seine Ablösung vom göttlichen Recht macht zugleich die

Bahn frei für ein selbstbewußtes, in seiner letzten Folgerung revolutionäres Handeln. Wenn Gott zu den schrecklichen Zuständen in seiner Welt schweigt und tatenlos zusieht, so muß eben die Menschheit sich selbst helfen und Wandel schaffen. „Man geht, unter Entschuldigungen wegen solcher Kühnheit, von der Ordnung durch die Vorsehung zu einer Ordnung durch die Menschheit über“ [1]).

Es ist üblich, theologischerseits das moderne aufklärerische Naturrecht mit einem negativen Vorzeichen zu versehen, weil es „im Bann des Individualismus“ (H. Rommen) stehe und „die Tragfähigkeit der menschlichen Vernunft grenzenlos überschätzt und ihre Irrtumsfähigkeit völlig übersehen“ (G. Stadtmüller, S. 20) habe. Demgegenüber ist aber doch festzustellen, daß der „Individualismus“, der sich vor allem zum Nationalismus hinentwickelt hat, eine zumindest indirekte Folge des Endes des Corpus Christianum ist, ein Ergebnis aus der Konfessionalisierung des Christentums. Es wäre eine geschichtsfremde Ungerechtigkeit, wollte man die Schuld an diesem Vorgang allein außerkirchlichen und außerchristlichen Kräften zuschieben und die Kirche davon völlig entlasten. Eine solche Apologetik ist falsch und gefährlich, vielmehr ist von daher die Frage nach der Schuld der Kirche gestellt, und damit zeigt sich der Ansatzpunkt für eine echte Wiedergeburt des im Naturrecht Gemeinten: er liegt in der Frage der Kirche nach ihrer eigenen Einheit. Diese muß die neue Integrationsbasis für die Einheit und Universalität des Rechts werden. Hierin zeigt sich die weltliche Bedeutsamkeit des zwischenkirchlichen Gesprächs. Dieses hat nicht nur eine innerkirchliche Nötigung, weil die Einheit konstitutiv für die Kirche Jesu Christi ist (Eph. 4, 5), sondern auch eine „weltliche Nötigung“, weil die Einheit der Welt an der Einheit der Kirche hängt. So ist dem aufklärerischen Naturrechtsdenken auch durchaus kein völliger Fehlschlag in der Bemühung um die Herstellung der Einheit des Rechtes beschieden gewesen. Innerhalb des Rahmens der Nation hat es eine starke Bewegung zur Rechtseinheit eingeleitet. H. Thieme hat nachgewiesen, wie das Naturrecht seine großen Erfolge weit weniger auf dem Gebiet des Völkerrechts hatte, denn zur Anerkennung eines zwischenstaatlichen Rechts bedarf es ja gerade der übergreifenden, den Rahmen der Nation überschreitenden Einheit von Recht und Macht, die seit dem 16. Jahrhundert in Europa verloren war, — als vielmehr auf dem Gebiet des Privatrechts. Es gab keine Instanz übernationalen Charakters, die imstande gewesen wäre, den Rechtsbrecher in Gestalt einer souveränen Nation zur Raison zu bringen, und so blieb das aus dem ius naturale entwickelte ius gentium mehr oder weniger frommer Wunsch und Forderung, während innerhalb der Nationen durch das Naturrecht dem

1) P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, S. 318.

Rechtswirrwarr und der Zersplitterung ein Ende bereitet werden konnte. In Frankreich konkurrierten im Norden die 360 regionalen Coutumes mit den Gebieten des droit écrit im Süden und dem Königs- und Kirchenrecht. Das Naturrecht ist hier das wirksame Remedium, um die Vernunft über die Tradition und das freie Urteil über die Autorität zu setzen. „Die französischen Naturrechtslehrer sind nicht nur die Wegbereiter der französischen Revolution, und damit der wichtigsten gesetzgeberischen Reformen im Personenrecht, Familienrecht, Erbrecht, Bodenrecht usw., sondern die Impulse, die von ihnen ausgehen, sind bis in die fernsten europäischen Länder spürbar. . . . So läßt sich die große Katharina bei ihren gesetzgeberischen Reformen von Montesquieu und Beccaria beeinflussen, von Diderot und Voltaire persönlich und brieflich beraten. Und so studieren die Verfasser des preußischen Landrechts, der „liberale und ideologische" Großkanzler v. Carmer und seine „Rotte" ihren Rousseau und Mably und müssen sich dafür von den oppositionellen Kreisen in Adel und Beamtenschaft Demagogie und Jakobinertum vorwerfen lassen" (Thieme, S. 29). Zu den Ausstrahlungen des Naturrechts gehören weiter die Entstehung des konstitutionellen Staates mit den in der Verfassung verankerten Grundrechten der Bürger (Freiheit der Person, des Eigentums, des Gewissens, die Gewerbefreiheit usw.); die Souveränität des Volkes, die besagt, daß die Quelle aller Macht im Staate das souveräne Volk ist; die großen Kodifikationsbewegungen mit ihrer Gleichstellung aller Menschen, der Abschaffung der Leibeigenschaft und der Vorrechte des Adels[1]). Die Erweiterung der Grenzen des Staates im 18. Jahrhundert in Richtung auf den Verwaltungs- und Polizeistaat bekommt vom Naturrecht her ihre sittliche Zwecksetzung: Zweck des Staates wie des Monarchen ist die Förderung des Allgemeinwohls (salus publica) im weitesten Sinne des Wortes. Dieser moderne Staat sieht seine Aufgabe nicht nur darin, wie es für das politische Denken einer früheren Zeit üblich war, die Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten und den Frieden zu wahren, sondern er befördert Ackerbau, Industrie und Handel, er fördert das Schulwesen und das geistige Wohl seiner Untertanen, wie die Ausübung des Gottesdienstes, wobei das ius circa sacra von ihm reklamiert wird. H. von Voltelini stellt fest, daß diese Grundsätze den Sturz des Naturrechts überdauert haben und Grundlagen des modernen Rechtsstaates geworden sind; man dürfe jedenfalls die ungeheure geschichtliche Bedeutung des Naturrechts nicht übersehen[2]). Wie dem auch sei, eine moderne Rechts- und Staatslehre wird hinter die durch das Naturrecht des 18. Jahrhunderts geschaffenen Tat

1) Vgl. H. Fehr, Die Ausstrahlungen des Naturrechts der Aufklärung in die neue und neueste Zeit.

2) H. von Voltelini, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts. In: Histor. Ztschr. 105. Bd. 1910, S. 65 ff.

sachen nicht zurückgehen können, wenngleich hier schon die Gefahr besteht, daß der Staat zum Leviathan, zum totalen Machtstaat wird und zur Vergewaltigung der Gewissen führt, wenn sein ius circa sacra und sein Schulaufsichtsrecht in den Dienst einer widerchristlichen Weltanschauung tritt. Hier ist darum der Ansatzpunkt für die neueste Rechtsentwicklung in Deutschland gegeben. Der politisch aktive christliche Volksteil ist daran interessiert, die Grenzen des Staates in der Schulfrage durch die Proklamierung des Elternrechts und die Forderung der Konfessionsschule sowie in der Forderung der Freiheit der Kirche vom Staat (nicht der Trennung, wie in den USA oder in Frankreich) sichtbar zu machen [1]). Offenbar ist damit eine Entwicklung zu Ende gekommen, die im nationalstaatlichen Zeitalter noch eine echte Möglichkeit war, nämlich die Integrierung des Staates im umfassendsten Sinne des Wortes mit Einschluß der sozio-ökonomischen, politischen und weltanschaulichen Bereiche.

Seit dem Aufkommen der individualisierenden Denkweise in der Romantik und der mit ihr verbundenen Entdeckung der Geschichte verliert das Naturrecht seinen universalen Charakter völlig und wird zum Recht des Volkes umgewandelt. Das bedeutet einmal eine Umwandlung des in der Lehre von den Menschenrechten als frei und gleich proklamierten Individuums in das Sozialprodukt des „Volksgenossen", aus dem Menschenrecht wird Gemeinschaftsrecht. Der französische Jurist LÉON DUGUIT, dessen Theorie besonders in Rußland heute wirkt, hat diese Position besonders ausgebaut. Er sagt, der soziale Körper habe seine eigene Natur, seine eigene Moral, Wohlfahrt, Kultur, sein eigenes Recht. Das Willensziel einer Person genügt an sich noch nicht, um einen Akt als erlaubt erscheinen zu lassen, dieser Akt muß vielmehr durch ein bestimmtes Ziel determiniert sein, und dieses Ziel muß sein die soziale Gemeinschaft (la solidarité sociale). So ist das Eigentum keine unumschränkte Sachherrschaft des Einzelnen, sondern nur eine soziale Funktion [2]). Es wird hier sichtbar, wie die seit der französischen Revolution vollzogene Entdeckung des Volkes den alten Begriff des Naturrechts mit seinem individualistischen Menschenbild zu einer sozialen Naturrechtslehre umbaut, die sowohl im Faschismus und Nationalsozialismus wie im Kommunismus verwirklicht wird. Während im Naturrecht der Aufklärung die Gesellschaft Mittel zum Zweck der Glückseligkeit des

1) Zum Elternrecht vgl. JOSEF SCHRÖTELER, Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung. München 1936. Von protestantischer Seite vgl. O. DIBELIUS, Die Grenzen des Staates. Berlin 1949.

2) LÉON DUGUIT, Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon. 2. éd. Paris 1920. Auch im NS konnte von „Naturrecht" gesprochen werden, vgl. H. H. DIETZE, Naturrecht in der Gegenwart, Bonn 1936: Volksgemeinschaft und Führerprinzip sind „natürliche Gesetze".

Einzelnen ist, wird nun der Einzelne ein Mittel zum Zweck der höheren Ehre des Kollektivs.

Dieses neue „Naturrecht" unterscheidet sich einmal in der Vorordnung des Kollektivs gegenüber dem Individuum von dem Naturrecht der Aufklärung, dann aber auch dadurch, daß es kein universales Menschenrecht mehr ist, sondern Volksrecht oder Klassenrecht. „Das neue Naturrecht umspannt nicht mehr alle Völker, alle Menschen wo immer sie wohnen. Es ergreift jeweils nur *ein* Volk, nur *eine* Gemeinschaft, nur *eine* kulturelle und nationale Einheit (H. Fehr, Ausstrahlungen ... 25/26). Auch wenn der Kommunismus die Weltrevolution proklamiert, so ist doch die von ihm angestrebte Integration wieder nur eine pseudo-universale, da die Diktatur des Proletariats ja keineswegs die universale Menschheit darstellt, sondern einen Sektor aus ihr. Es herrscht eine neue Werthierarchie, in der der Wert der *Arbeit* der oberste Wert ist und an dem sich alles Menschliche bemißt; weder die Vernunft noch die Natur oder der Mensch schlechthin sind nunmehr ausschlaggebend für die Werteinstufung.

Die von der politischen Romantik und der historischen Rechtsschule ausgehende Infragestellung, bzw. Umformung des Naturrechts in ein historisches oder soziales Naturrecht bedeutet, indem sie Resignation gegenüber der Universalität und Einheit des Rechts ist, doch noch eine letzte Bindung des Rechts an die Autorität des Sittlichen. Ja, man kann es vielleicht geradezu als das gemeinsame Merkmal einer jeden Form von Naturrecht, wie immer sie im einzelnen gestaltet sein mag, betrachten, daß an einer letzten Synthese von Moralität und Legalität[1]) festgehalten wird, wenngleich der Moralität durch die Relativierung als Volks- oder Klassenmoral der Charakter des Unbedingten genommen ist und sie so Ideologie wird. Der entscheidende Schritt zur Zerstörung des Naturrechts wird aber erst getan, wenn Legalität und Moralität voneinander getrennt werden und das Recht in seine technische Phase eintritt, in der es nur noch verstanden wird als zweckbestimmte Vereinbarung der im Staatsverband lebenden Menschen. Der Rechtspositivismus, in dessen Zeichen das 19. Jahrhundert stand, sieht im staatlichen Willen die einzige Rechtsquelle und kommt so schließlich zu einer „Rechtswissenschaft ohne Recht" (so der Titel eines Buches von D. Nelson). J. Ellul gibt für diese Phase der Rechtsentwicklung folgende Merkmale an: 1. Das Recht hat nunmehr keine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit zum Maßstab; es wird zur reinen Kombination technischer Regeln. 2. Das Recht steht jetzt dem zur Verfügung, der sich seiner bemächtigen will; das Recht hat die Funktion bekommen, die Gewalt des Stärkeren

1) So auch H. Rommen, a. a. O., S. 262: Das aber ist die eigentliche Funktion des Naturrechts: den Zusammenhang von Sittlichkeit und Recht darzustellen.

zu stützen. 3. Die Staatsraison wird technische Rechtsproduzentin; der Staat unterliegt in seinem eigenen Handeln nicht mehr dem Urteil des Gesetzes, sondern ist selbst Richter über das Gesetz, das er ja nach seinem Willen geschaffen hat (a. a. O., S. 23 f.).

IV. Versuche der Repristination des Naturrechts

A. Arndt, Die Krise des Rechts. In: Die Wandlung III/5, 1948, S. 421 ff. — John C. Bennett, Christianity and Communism. Association Press, New York 1948. — Wilhelm R. Beyer, Rechtsphilosophische Besinnung. Eine Warnung vor der ewigen Wiederkehr des Naturrechts. Verlag C. F. Müller, Karlsruhe 1947. — Erich Cassirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie. Berlin 1919. — Helmut Coing, Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts. Heidelberg 1947. — Ders., Um die Erneuerung des Naturrechts. In: Universitas 3. Jgg. 1948, Heft 10, S. 1173—79. — Ders., Kulturgebundene oder ungebundene Entscheidung im Recht? In: Die Wandlung IV/6, 1949, S. 508 ff. — Walter Erbe, Von der angeblichen Unverbindlichkeit der Jurisprudenz. Tübinger Universitätsreden 39. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1948. — Gustav Ermecke, Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens, Verlag F. Schöningh, Paderborn 1947. — Essential Human Rights. In: The Annals of the American Academy of Political and Social Science. Januar 1946. — Erich Fechner, Über einige Neuerscheinungen zum Problem des Naturrechts. In: Deutsche Rechtszeitschrift 4. Jgg. 1949, Heft 5, S. 97—103. — Rudolf Werner Füsslein, Die unwandelbaren Fundamente des Staates. Grundzüge einer wertgesetzlichen Staatslehre. Drei Türme Verlag, Hamburg 1947. — Charles Grove Haines, The revival of natural law concepts. Cambridge (Mass.) 1930. — F. A. Hayek, Der Weg zur Knechtschaft. Eugen Rentsch Verlag Erlenbach Zürich o. J. — F. A. von der Heydte, Existentialphilosophie und Naturrecht. In: Stimmen der Zeit 74/3, 1948/9, S. 185 ff. — Ernst von Hippel, Einführung in die Rechtstheorie. Ein Dialog. Verlag Schwippert, Bonn 1947. — Ernst Horneffer, Das Freimaurertum und die Religion der Arbeit. Fritz A. H. Werner, Düsseldorf Lohausen o. J. — Hans Kelsen, Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus. Philosoph. Vortr. d Kant-Ges. 31. Pan Verlag Charlottenburg 1928. — Josef Klein, Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949. — Karl Larenz, Zur Beurteilung des Naturrechts. In: Forschungen und Fortschritte. 21/23, 1947, S. 49—50. — Rudolf Laun, Recht und Sittlichkeit. 3. erw. Auflage, Berlin 1935. — Alfred von Martin, Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1948. — Heinrich Mitteis, Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte. Weimar 1947. — Ders., Über das Naturrecht. Vortr. u. Schr. d. Deutschen

Ak. d. Wiss. zu Berlin. Heft 26. Akademie-Verlag, Berlin 1948. — Julius Moor, Das Problem des Naturrechts. In: Arch. f. Rechts- u. Sozialphil. 28, 1934/35, S. 325—47; 543—69. — Gaston Morin, La Renaissance du droit naturel. Librairie de jurisprudence ancienne et moderne. Paris 1927. — Alfred Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1948. — Oswald von Nell-Breuning, Was hat die Kirche mit der Politik zu tun? Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1948. — Leonard Nelson, Rechtswissenschaft ohne Recht. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität. Leipzig 1917. — Gustav Radbruch, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. In: Süddeutsche Juristenzeitung. August 1946. — Ders., Die Erneuerung des Rechts. In: Die Wandlung 2, 1947, S. 8—16. — Ders., Vorschule der Rechtsphilosophie. Verlag Scherer, Heidelberg 1948. — Ders., Kulturlehre des Sozialismus. Ideologische Betrachtungen. Arani-Verlag, Berlin-Grunewald. 3. Aufl. 1949. — Adolf Reinach, Ges. Schr. Herausg. von seinen Schülern. Halle 1921, S. 166—350: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. — Wilhelm Röpke, Die Lehre von der Wirtschaft. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich. 5. veränd. u. verm. Aufl. 1949. — Vinzenz Rüfner, Der Begriff der Natur innerhalb des Naturrechts. In: Arch. f. Rechts- und Sozialphil. 34, 1940/41, S. 40 bis 82. — Ders., Der Formenwandel des Rechts und seine metajuristische Wurzel. In: Ztschr. f. öff. Recht 21, 1941, S 166—89. — Hans Ryffel, Das Naturrecht. Ein Beitrag zu seiner Kritik und Rechtfertigung vom Standpunkt grundsätzlicher Philosophie. Bern 1944. — Johann Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Wien 1932. — Eduard Spranger, Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts In: Universitas, 3. Jgg. 1948, Heft 4 S. 405—20. — Rudolf Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht. Berlin 1902. — Adolf Süsterhenn, Das Naturrecht. In: Die Kirche in der Welt 1. Lieferung. Münster 1947. S. 55—62. — Ders., Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. Kleine allgem. Schr. z. Philosophie, Theologie und Geschichte. Bamberger Verlagshaus Meisenbach & Co., Bamberg 1948. — Valentin Tomberg, Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft Bonn 1946. — Alfred Weber, Abschied von der bisherigen Geschichte Überwindung des Nihilismus? Claassen & Goverts, Hamburg. 2. Aufl. 1946.

Es ist eine auffallende Tatsache bei der Beobachtung gegenwärtiger Kulturkritik, daß sie eine Tendenz hat, die Faktoren des Religiösen und Transzendenten wesentlich ernster zu nehmen, als dies vor Jahrzehnten noch der Fall war. Die Bücher von A. Müller-Armack „Das Jahrhundert ohne Gott“ (1948), Alfred Weber „Abschied von der bisherigen Geschichte“ (1945, 2. Aufl. 1946) sind dafür bezeichnend. Der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler Müller-Armack sieht das Kennzeichnende in dem hinter uns liegenden Jahrhundert in der allmählich sich durchsetzenden Säkularisierung, in der Tatsache, daß es „ein Jahrhundert ohne Gott“ wir

Die Vorgänge erscheinen ihm primär als geistige Abläufe, und man kann diese Epoche nicht verstehen, wenn man sie rein ökonomisch oder politisch betrachtet, wie dies etwa bei W. Röpke und F. A. Hayek der Fall ist. M.-A. bezweifelt, ob die Genesis des Vermassungsprozesses, der von Röpke in dessen Buch „Krisis der europäischen Gesellschaft“[1]) höchst eindrucksvoll geschildert wird, von ihm richtig gesehen wird. „Ob mit dem Anwachsen der Zahlen objektiv und subjektiv schon der hinlängliche Grund für die seelische Dekomposition angegeben wird, ist mehr als fraglich. Hat es nicht in der Antike, in China und Indien Massenkulturen gegeben, denen eine solche Auflösung keineswegs folgte?“ (26). M.-A. geht in seiner ideengeschichtlichen Analyse der Gegenwart bis auf das 16. Jahrhundert zurück, zeigt die Zusammenhänge zwischen den Konfessionen und den „Wirtschaftsstilen“, wie diese Betrachtungsweise ja schon von Max Weber und Ernst Troeltsch geübt wurde.

Bei der Genealogie der Staatsidee weist M.-A. auf die vom Luthertum herrührende Untertanenmoral hin, die die Ursache für den modernen deutschen Etatismus sein soll. Wenn diese Ableitung richtig wäre, dann müßte sie für alle Gebiete des Luthertums stimmen. Sie stimmt aber jedenfalls für ein lutherisches Gebiet nicht: für Schweden. Dort hat sich ein freies Bauerntum dem König gegenüber stets seine Selbständigkeit bewahrt und so hat Schweden immer einen stark demokratischen Zug gehabt — obwohl es ein völlig lutherisches Land war. Zur Erklärung eines Phänomens wie Gustav Adolfs braucht man keine calvinistischen Einflüsse zu bemühen, wie dies M.-A. tut, vielmehr ist er der nordische Volks- und Bauernkönig, der als freier Führer eines freien Volkes die schwedische Großmacht begründet. Das Beispiel Schwedens zeigt also, daß man mit der heute üblichen Belastung des Luthertums mit politischer Indolenz doch vorsichtiger sein sollte. Eine für die deutsche Situation viel näher liegende Erklärung liegt in der vom Mittelalter herrührenden Hörigkeit des Bauerntums, die bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts reicht. Der Verzicht auf Freiheit und politische Verantwortung, den ein großer Teil der deutschen Bauern im Mittelalter vollzog, indem er sich in Hörigkeit gegenüber der Ritterschaft begab, hat den politischen Charakter der Deutschen wahrscheinlich stärker geprägt als das Luthertum, das sich hier eher von einer jahrhundertealten Geisteshaltung tragen läßt, als daß es diese erst geschaffen hätte. — Hier liegt jedenfalls ein Gebiet, das noch dringend der ideengeschichtlichen Aufhellung bedarf.

M.-A. kommt schließlich zu der Folgerung, daß es bei der Neuorientierung in der Gegenwart einer geistigen Wendung bedarf, die nicht nur die letzten zwölf Jahre revidiert, sondern den falschen Lebensansatz der letzten hundert Jahre überwindet. Doch warnt M.-A. davor, nun in einer fal-

---

1) So zitiert M.-A. das Buch Röpkes; sein Titel lautet tatsächlich „Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart“.

schen Romantisierung unserer großen Geistesepochen auf eine hinter dem 19. und 20. Jahrhundert zurückliegende Epoche zurückgreifen zu wollen. „Worum es geht, ist eine Wiederbefestigung des Lebens in einer ewigen Ordnung. Nur in der Spannung zu den Maßstäben einer echten Transzendenz kann auch das innerweltliche Leben des Menschen in seiner Form gehalten werden" (180). „Eine Rechristianisierung unserer Kultur ist die einzige realistische Möglichkeit, ihrem inneren Verfall in letzter Stunde entgegenzutreten. ... Gerade weil das Christliche das Unzeitgemäße ist, bietet es für die Umgestaltung unseres politischen und wirtschaftlichen Lebens die einzig zeitgemäße Lösung" (182).

In dieser positiv christlichen Wendung unterscheidet sich M.-A. von Alfred Weber, der ebenfalls davon reden kann, daß unser Jahrhundert sich durch Transzendenzverlust auszeichne und das Dasein in dieser Zeit die Tiefe verloren habe. Als Remedium empfiehlt er aber nicht eine Rückkehr zur positiven Christlichkeit, sondern zu einem neuen, universellen Daseinserlebnis, das aus einer unmittelbaren, immanenten Transzendenzerfahrung stammen müsse. Eine solche Möglichkeit scheint ihm im Rückgriff auf die Idee der Menschlichkeit, wie sie das 18. Jahrhundert kannte, gegeben. Als Grundsatz politischer Ethik muß gelten, daß nur „eine Machtgliederung der Erde, über der geistige und moralische Leitlinien als letztes Mitentscheidendes stehen, und sich selbst in Grenzen einbannt und den Schwächeren oder gar den völlig Machtlosen — auch Besiegten — Lebensraum, geistige Freiheit und für das praktische und politische Handeln seine Würde läßt, haltbar ist" (Abschied von der bisherigen Geschichte 275/6) [1]).

Während Alfred Weber nur allgemeine Umrisse der „Überwindung des Nihilismus" zeichnet, führt Müller-Arnack seine Gedanken näher aus — und hier steht seine Arbeit in Zusammenhang mit unserer Frage nach der Repristination des Naturrechts —, indem er gewisse Grundwerte des Christlichen postuliert, die als Forderungen an die konkrete Gestaltung von Staat und Recht zu stellen sind. „Erst die Anerkennung einer der Willkür positiver Rechtssetzung entzogenen Naturrechtsidee vermag die Grundlage eines neuen Rechtsstaatlichkeit zu schaffen und der inzwischen eingetretenen Zerstörung des rechtsstaatlichen Bewußtseins Einhalt zu gebieten" (188). Es gilt durch die Rechtsnormen des großen Naturrechtsgedankens wieder zu den religiösen Ursprüngen zurückzufinden, die im katholischen Offenbarungsnaturrecht der Hochscholastik, wie im reformierten Vernunftsrecht des 17. Jahrhunderts das eigentliche Fundament bildeten, von dem diese Idee überhaupt erst begriffen werden kann. Allerdings soll das Naturrecht der Vergangenheit nur als ungefähres Vorbild dienen, denn die spezifischen G-

1) Zur Kritik an A. Weber vgl. Alfred von Martin, Geist und Gesellschaft (1948), S. 224 ff.: Zur Soziologie der Gegenwart.

fahren unserer Zeit machen Sicherungen vor allem gegen den alles verschlingenden Kollektivismus nötig. Hier schwebt M.-A. die ständische Gliederung des Mittelalters als Vorbild vor, aus der die Gewaltenteilung des 18. Jahrhunderts erwachsen sein soll. Auch für den Bereich der Wirtschaft fordert er das christliche Fundament. „Einzig die christliche Haltung ist geeignet, die Zerrissenheit in die Formen individualistischer und kollektivistischer Haltungen aus der Tiefe ihres überlegenen, beide Antagonismen umschließenden *Personalismus* zu überwinden und schon aus ihrer Distanz zur Welt der gefährlichen Verstrickung in jene formalen Grundsätze zu steuern" (197). An dieser Stelle wird wiederum eine Kritik an Röpke notwendig: ein reines Wirtschaftsprogramm bleibt ein Fragment, wenn es nicht seinen Rückhalt in einer festumschriebenen geistigen Position findet. „Unter den günstigen Umständen der Schweiz mag die Tradition des öffentlichen Denkens bereits genügen. Für Deutschland, aber auch für viele andere von der Skepsis der neuzeitlichen Geisteshaltung berührten Staaten bleibt nur das klare Bekenntnis zu den Werten des christlichen Denkens" (198).

Eine Orientierung für die neue Wirtschaftsform zu geben, ist auch das Ziel des wirtschaftswissenschaftlichen Werkes von W. Röpke, „Die Lehre von der Wirtschaft" (1. Aufl. 1937, 5. Aufl. 1949). In diesem Buche will R., ausgehend von der schweren Krise der abendländischen Welt, eine Art von Zwischenbilanz seiner Wissenschaft geben und das überkommene Gedankenerbe in Beziehung zu den großen Fragen der Gegenwart setzen. Dabei bemüht sich R. besonders um den Nachweis, daß die kollektivistische Alternative zum liberalen System der Konkurrenzwirtschaft aus einem mangelnden Verständnis dieses Systems einen großen Teil ihrer Anziehungskraft zieht. Der Kollektivismus hat sich aber bisher von einer dreifachen Anklage nicht reinigen können: 1. daß er außerstande ist, das Problem der Ordnung und Ergiebigkeit der Wirtschaft befriedigend zu lösen, 2. daß er mit unseren elementaren Freiheits- und Rechtsidealen in Widerspruch gerät und 3. daß er mit den Erfordernissen einer internationalen Gemeinschaft unvereinbar ist (286).

Daß der Gedanke der wirtschaftlichen Integration mit der weltanschaulich-politischen parallel geht, ist eine bemerkenswerte Beobachtung, die in unserem Zusammenhang nicht ohne Interesse ist. So bestand im Mittelalter bereits eine ausgedehnte Weltwirtschaft, die zu Beginn der Neuzeit zusammenbricht und im Zeitalter der Herausbildung der National- und Territorialstaaten und des Merkantilismus durch eine nationale Integration ersetzt wird. Die Weltwirtschaft zerfällt mit dem Zerfallen des mittelalterlichen Corpus Christianum und wird in der Gegenwart durch die großen Blockbildungen der kontinentalen, auf Autarkie eingestellten, und der atlantischen, am Freihandel interessierten Wirtschaftsgruppierungen abgelöst.

Ein ebenso leidenschaftliches Zeugnis für eine freiheitlich orientierte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ist das Buch von F. A. Hayek, „Der

Weg zur Knechtschaft" (1943). Es ist eine Analyse und ein Bekenntnis zugleich. Das Ergebnis der Analyse ist, daß es gerade der Sozialismus war, der durch die Forderung der planwirtschaftlichen Tätigkeit des Staates diesem soviel Macht in die Hände spielte, daß darauf die Diktatur des Nationalsozialismus sich erheben konnte. Er sieht in den modernen Diktaturen nicht einen wirklichen Gegensatz zur sozialistischen Tendenz, sondern deren konsequente Fortsetzung durch die immer stärker und weiter ausgedehnte staatliche Reglementierung. Die Wirtschaftsplanung des Kollektivismus macht den Rechtsstaat unmöglich, denn dieser Staat kann sich nicht an allgemeine, formale Regeln binden, welche die Willkür ausschließen. Ähnlich dem Vorschlag Röpkes sucht auch Hayek einen mittleren Weg einzuschlagen: eine neue Wirtschaftsordnung in Europa darf nicht dadurch zustandekommen, daß ein neuer Superstaat entsteht, der alle Macht in Händen hat, aber auch nicht durch die uneingeschränkte Souveränität der Einzelstaaten gefährdet werden. „Wir brauchen eine internationale politische Instanz, die zwar nicht die Macht hat, den Völkern zu befehlen, was sie tun sollen, aber imstande sein muß, sie von Handlungen zurückzuhalten, die anderen schaden" (286). Das Prinzip der *Föderation* erscheint H. als das einzig brauchbare Prinzip einer internationalen Ordnung. „Der Föderalismus ist eine Anwendung des demokratischen Prinzips auf die internationalen Beziehungen, die einzige bis jetzt gefundene Methode für friedliche internationale Veränderungen". Dabei will Hayek das Prinzip der Föderation nicht überspannen und hält eine Weltorganisation für utopisch. Westeuropa, England und die USA scheinen ein Block zu sein, der sich integrieren läßt, und wo ein gesundes Maß von Kooperation möglich ist. Hayek meint, wenn unser erster Versuch der Schaffung einer Welt freier Menschen fehlgeschlagen ist, so müssen wir einen neuen Anlauf nehmen (295).

Die beiden Bücher von Röpke und Hayek sind insofern ein Beitrag zu dem Thema des Naturrechts, weil sie in den wirtschaftlichen und politischen Hintergrund dieser Frage einführen und zeigen, wie problematisch die Anwendung naturrechtlicher Grundsätze auf die praktische Politik ist. Wenngleich in beiden Büchern die Naturrechtsproblematik nicht im Vordergrund steht, so sind es letztlich doch naturrechtliche Ideen, von denen hier ausgegangen wird: die Ideen der freien Gesellschaft und des in seinen Grenzen sich haltenden Rechtsstaates, über dem die Autorität des Gesetzes steht. Die Problematik entsteht aber erst dadurch, daß auch der Sozialismus sich auf das Naturrecht berufen kann, indem er Gerechtigkeit, Sicherheit für die sozial Schwachen und Gleichheit der Güterverteilung fordert. Es entbrennt so ein Ideenstreit, der offenbar nicht mehr auf dem Boden der Idee selbst, sondern auf dem der politisch-historischen Wirklichkeit allein ausgetragen und entschieden werden kann. Hier wird die Grenze aller natur-

rechtlichen Argumentation sichtbar; offenbar muß auf eine andere Realität als die der reinen Idee zurückgegriffen werden, nämlich die *Menschlichkeit des Menschen*. Die Systeme und Ideen müssen sich also daran prüfen lassen, wieweit sie die Menschlichkeit des Menschen ermöglichen und befördern[1]).

Im 19. Jahrhundert hatte das Naturrecht bei KANT und FICHTE in Deutschland seine letzte philosophische, bei dem Juristen HEINRICH AHRENS (1808—1874) seine letzte positive Darstellung gefunden (Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. Wien 1870). Als philosophische Nachblüte kann A. F. TRENDELENBURGS „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (Leipzig 1869) betrachtet werden. Bei dem Positivisten BERGBOHM war es 1892 in dessen Werk „Jurisprudenz und Rechtsphilosophie" einer scharfsinnigen Kritik unterzogen worden, deren poetisches Gegenstück jener Spruch in Jean Pauls Siebenkäs war: Jede Messe — und jeder Krieg liefern neue Naturrechte. Es war die Resignation, die aus der historischen Betrachtungsweise hervorgewachsen war und eine absolute Rechtsnorm als unmöglich erscheinen ließ. In Deutschland kann als erste Reaktion dagegen das 1902 erschienene Buch von R. STAMMLER, „Das richtige Recht" betrachtet werden. Dort wird zum erstenmal wieder gewagt, nach gerechtem und ungerechtem Recht zu fragen, und es kann festgestellt werden, „daß die historische Schule dem Naturrecht keine Schwertschläge, sondern nur Nadelstiche und Scheltworte versetzt habe". Der Phänomenologe ADOLF REINACH unternimmt es, von der Phänomenologie her nach den apriorischen Grundlagen des Rechts zu fragen. Gerade die Phänomenologie in ihrer deutlichen Frontstellung gegen den Historismus und Relativismus mußte ja auf das Problem der absoluten Rechtsbegründung stoßen. 1917 brandmarkt der Leipziger Jurist L. NELSON seine Wissenschaft als „Rechtswissenschaft ohne Recht" und vertritt positiv das unveräußerliche Recht des

1) Die Tendenz, eine Zusammenschau von Ideal- und Realfaktoren in der Betrachtung der menschlichen Gesellschaft durchzuführen, findet sich auch in der Art, wie z. B. ALFRED VON MARTIN Soziologie treibt. In seinen soziologischen Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte „Geist und Gesellschaft" (1948), einer Sammlung von früher erschienenen Aufsätzen, wehrt MARTIN besonders den „Soziologismus" ab, also die Einstellung, die alles vom Gesellschaftlichen herleiten will. Er steht in der soziologischen Arbeit vor dem gleichen Problem wie die Naturrechtler: einerseits aus der Geschichtsferne in die politische Aktualität hineinzufinden, und doch normativ „überaktuell" zu bleiben. MARTIN ist jedenfalls bemüht, die Hinwendung zur Soziologie nicht zu einer Abkehr vom Metaphysischen werden zu lassen. M. ist überzeugt, „wenn alle Ideen sich blamiert haben, so beweist das nicht ihren Illusionscharakter, sondern gerade ihre Existenz" (13). Eine ähnliche Modifikation der soziologischen Ideologielehre vertritt auch G. RADBRUCH in seiner Kulturlehre des Sozialismus; vgl. den Abschnitt: Ökonomie und Ideologie.

Einzelnen und kommt so dem Begriff des Menschenrechts sehr nahe[1]). 1927 prägt GASTON MORIN die Formel von der „renaissance du droit naturel", die Heinrich ROMMEN in seinem Buch „Die ewige Wiederkehr des Naturrechts" (1936) aufgegriffen hat. Die in der Philosophie erkennbare Tendenz zur Idee des Absoluten zurückzukehren macht das Hauptargument gegen das Naturrecht, nämlich den Hinweis auf die Vielfalt der historischen Rechte unwirksam. Man kann in dem nun einsetzenden Chor der Naturrechtserneuerung vor allem *drei* Stimmen heraushören: die werttheoretische und personalistische Begründung; die metaphysisch-religiöse Begründung; die thomistische Begründung. Bei dieser Unterscheidung sind freilich die Übergänge fließend, und sie hat nur Sinn, wenn man das Schwergewicht der Argumentation als Kriterium der Unterscheidung heranzieht.

a) Das werttheoretische und personalistische Naturrecht

Als Vertreter dieser Richtung betrachten wir H. MITTEIS, G. RADBRUCH, H. FEHR, H. THIEME, W. ERBE, J. ESSER und H. COING. In diese Linie gehören auch die Versuche der UNO, die Menschenrechte zu definieren sowie die Grundrechtsbestimmungen in den neuen deutschen Verfassungen. Die Ausführungen des großen Rechtshistorikers H. Mitteis in seinem Buch „Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte" (1947) münden in ein Bekenntnis zum Naturrecht, das positives Recht bricht. In seinem Vortrag „Über das Naturrecht" (1948) spricht er von dem „bornierten Positivismus des 19. Jahrhunderts", den er als schlimmsten Mißbrauch juristischen Denkens bezeichnet, den die deutsche Rechtsgeschichte gekannt habe, als einen Nihilismus, der es verbietet, eine formallogisch schlüssige Entscheidung am Maßstab der Gerechtigkeit nachzuprüfen. Das Naturrecht ist nach Mitteis niemals gestorben und braucht deshalb auch nicht wiedergeboren zu werden. In ihm vollendet sich die vollkommene Ordnung der Gemeinschaft, es ist am höchsten Wert, dem Wert der Persönlichkeit ausgerichtet. Das letzte Ziel der Gerechtigkeit ist die Wahrung der Persönlichkeit und der Menschenwürde im Rahmen der Gemeinschaft. „Das Naturrecht ist das eigentlich geltende Recht, das positive Recht hat ihm gegenüber nur eine abgeleitete, vorläufige Gültigkeit, für die allenfalls eine Vermutung spricht." „Naturrecht bricht positives Recht." Es ist das eigentliche Grundprinzip der Rechtsgeschichte, die Dialektik von Dauer und Wandel, von Naturrecht und positivem Recht zu veranschaulichen. FECHNER macht in seiner Besprechung in der Deutschen Rechts-Zeitschrift mit Recht darauf aufmerksam, daß den *Gründen* dieser Absolutheit nicht nachgeforscht wird. „In we

1) Vgl. A. GYSIN, Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung. Berner Diss. 1924.

hem Grunde sind die Werte, nach denen das Recht gestaltet und nach denen schließlich auch der Einzelfall gerichtet werden soll, verwurzelt, so daß hre Geltung eine wahrhaft zuverlässige ist, die dem Rechte die innere Berechtigung gibt, mit Forderungen und Strafen dem Einzelnen gegenüberzutreten" (a. a. O., S. 98). Solange diese Frage nicht beantwortet ist, trägt der Satz vom Primat des Naturrechts die Gefahr des Mißbrauchs und der Willkür ebenso in sich wie der vielgescholtene Positivismus.

Auch der Nestor der deutschen Juristen Gustav Radbruch redet vom *übergesetzlichen* Recht, das höher sei als das Gesetz. In seinem Aufsatz über die „Erneuerung des Rechts" in der Zeitschrift *Die Wandlung* (1947) sagt er:

„Die Rechtswissenschaft muß sich wieder auf die jahrtausendalte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung besinnen, daß es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist, — vor dem auch das auf Grund eines solchen ungerechten Gesetzes gesprochene Urteil nicht Rechtsprechung ist, vielmehr Unrecht, mag auch dem Richter, eben wegen seiner positivistischen Rechtserziehung, solches Unrecht nicht zur persönlichen Schuld angerechnet werden" (a. a. O., S. 9).

In seiner „Vorschule der Rechtsphilosophie" (1948) preist R. das Vernunftrecht der Aufklärung und bekennt sich zur Wiedergeburt des übergesetzlichen oder Naturrechts: So ist die Idee eines übergesetzlichen Rechts, an dem gemessen auch positive Gesetze als gesetzliches Unrecht sich darstellen können, nach einem Jahrhundert des juristischen Positivismus wieder mächtig auferstanden (ebd. S. 109). Karl Larenz stellt fest, daß es heute um geistige Entscheidungen geht, „und damit auch um rechtliche Strukturformen, die für uns einen nicht nur zeitweiligen und bedingten, sondern in ihrem Kern einen unbedingten und daher unverzichtbaren Wert haben, mag ihre konkrete Ausprägung und Verwirklichung in der jeweiligen geschichtlichen Situation auch noch so sehr dem Gestaltwandel und dem Gesetz der Vergänglichkeit alles Irdischen unterliegen" (Zur Beurteilung des Naturrechts. Forschungen und Fortschritte, 1947, S. 50).

H. Thieme ist es darum zu tun, daß die absoluten Maßstäbe für ein in der abendländischen Völkergemeinschaft geltendes Recht wiedergewonnen werden. „Historismus, Positivismus und Relativismus vermögen sie nicht zu geben, auch nicht Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung. Es ist aber unsere Überzeugung, daß die europäische Privatrechtsgeschichte, als Geschichte der einzelnen Institutionen und Begriffe, aber noch mehr als Geistesgeschichte, einen wesentlichen Beitrag zu einem solchen neuen Rechtsdenken zu leisten vermag, und daß sie damit zugleich dem eignen Volk und

der abendländischen Völkergemeinschaft dient" (Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte. Basel 1947, S. 54). — Ob eigentlich Thieme der logische Widerspruch nicht aufgefallen ist, wenn er im Vordersatz seine Skepsis gegen die Möglichkeiten der Rechtsbegründung durch die Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung ausspricht, um sie im Nachsatz zugunsten der Privatrechtsgeschichte zurückzunehmen? Wenn aus der Rechtsgeschichte keine Normen gewonnen werden können, dann doch wohl auch nicht aus der Betrachtung der europäischen Privatrechtsgeschichte; offensichtlich wird hier doch die Rechtsvergleichung überanstrengt.

Ein erschreckendes Beispiel dafür, wie weit die Formel vom Naturrecht gefaßt und jeder neuen Machtgestalt aufgepaßt werden kann, ist der Vortrag von H. Fehr über „die Ausstrahlungen des Naturrechts der Aufklärung in die neue und neueste Zeit" (Bern 1938). Dort wird schließlich festgestellt, daß das neueste Naturrecht von einer sozialen Grundauffassung getragen sei, in der Blut, Boden und Volkstum die Grundlagen der natürlichen Gemeinschaft sind und dementsprechend als „ewige Rechte" das neue Naturrecht formieren. „Entgegen dem alten Naturrecht ist dieses neue Naturrecht kein Menschenrecht mehr" (25). Fehr bezeichnet dieses Naturrecht als isoliertes Naturrecht gegenüber dem naturalistischen der Aufklärung. Man vermißt aber nun völlig ein Wort des kritischen Einspruchs gegen diese moderne Wendung, ein Wort, das darauf hinwiese, daß das Naturrecht gar nichts anderes als universalistisches Naturrecht sein kann, insofern sich in diesem Universalismus die Einheit des Menschengeschlechts und die Menschlichkeit des Menschen ausdrückt. Das Naturrecht ist hier nicht kritisches Prinzip, sondern wird selbst eine neue Form der politischen Machtideologie[1]). Diese Fassung des Naturrechtsgedankens sollte aber warnen gegen eine überspannte Hoffnung, als sei der formale Rückgriff auf diesen Gedanken schon eine Gewähr für „richtiges Recht".

Das soeben angeführte Beispiel zeigt uns ein Kernproblem des Naturrechts, nämlich wie sich das Zusammenwirken von historisch-politischen und ideellen Faktoren bestimmen lasse. Der Gebrauch des Naturrechts und seiner Begrifflichkeit durch das Dritte Reich zeigt, daß es die Möglichkeit gibt, das Recht einfach als ideologischen Überbau über ein historisch-politisches Fundament aufzusetzen, ohne daß von der Rechtsidee eine kritische

1) Weitere Vertreter dieser Auffassung sind z. B. H. H. Dietze, Naturrecht in der Gegenwart. Bonn 1936. Für ihn steht der Gemeinschaftsgedanke des Volkstums über der Idee der Gesellschaft oder der Menschheit, und es ist „natürliches Gesetz" dieser Gemeinschaft, daß ein Führer da sei; Binder, Philosophie und Staat weist nach, daß im Dritten Reich die Grundrechte des Individuums, die Menschen- und Bürgerrechte logischerweise hinfällig geworden seien.

normative Wirkung auf den Unterbau ausginge. Radbruch ist sich in seiner Vorschule der Rechtsphilosophie dieses Problems auch bewußt und resigniert davor, im Reich der Ideen eine Entscheidung zu treffen über den Vorrang der Werte (Person, Gemeinschaft, Kultur); die Rangordnung zwischen diesen drei Werten ist nicht eindeutig feststellbar und beweisbar. Aber auch über die Abhängigkeit des Rechts von außerrechtlichen Faktoren ist nichts Endgültiges auszumachen, ob die Rechtsidee absolute Herrschaft über den Stoff haben müsse, oder lediglich Funktion historisch-ökonomischer Gegebenheiten sei. W. ERBE teilt diese Resignation in seiner Tübinger Rektoratsrede vom 8. April 1948 „Von der angeblichen Unverbindlichkeit der Jurisprudenz", indem er es ablehnt den Dualismus von Recht und Ethos dadurch überwinden zu wollen, beides in Eins zu setzen und den Juristen auf sein persönliches ethisches Bewußtsein zu verweisen, sofern er sich mit den Normen des gesatzten Rechts in Widerstreit glaubt. „Das moderne Bewußtsein verlangt die intellektuelle Nachprüfbarkeit der richterlichen Sentenz und das schließt ihre rein privatethische Fundierung aus. . . . Die Wissenschaft hat daher die Verpflichtung, darüber zu wachen, daß nicht alles und jedes durch die Weltanschauung mediatisiert wird, daß nicht schon dort auf Bekenntnisse getrumpft wird, wo die Erkenntnis, das begrifflich Erfaßbare noch nicht ausgeschöpft ist" (38). Dabei erscheint ihm der Rückgriff auf die lex aeterna im mittelalterlichen Sinne keine Möglichkeit mehr, da „sie in einer Zeit der Säkularisierung der Werte, des vollzogenen Exodus in die Welt des Profanen nicht unmittelbar das Forum sein kann, dem die Entscheidung über Recht oder Unrecht zukommt. In unserer heterogenen menschlichen Gesellschaft würde ein solcher Anruf für denjenigen keine Gewissensbindung bedeuten, der der göttlichen Offenbarung nicht teilhaftig ist" (39). Aber auch weder Rationalismus noch moderner Biologismus scheinen eine Rechtsautorität begründen zu können, da der erstere zu abstrakt ist und der Vielfältigkeit des geschichtlichen Menschenbildes nicht gerecht wird, der zweite dagegen das Recht zu einem biologischen und keinem geistigen, zu einem partikulären und keinem universalen Phänomen macht. Erbe möchte demgegenüber ein *empirisches* Naturrecht entfalten, in dem die Geschichte einerseits insofern zu ihrem Recht kommt, als der Wandel des Menschenbildes im Aufstieg zur Personwürde das verbindliche Gerechtigkeitsideal der Epoche abgibt, anderseits aber aus der Geschichte sich doch überpositive Rechtssätze ableiten lassen, wobei die Geschichte nur exemplarische, also keine absolute Bedeutung hat und Raum frei bleibt für eine vorwärtsgerichtete, zeitgemäße Rechtsentwicklung und Jurisprudenz. — Erfreulich bei E. ist die Ehrlichkeit, mit der er eine Repristination alter Naturrechtsformen ablehnt, weil der „Exodus in die Profanität" vollzogen ist. Erfreulich ist auch das kritische Verhältnis zur Geschichte und die Ver-

pflichtetheit gegenüber Gegenwart und Zukunft. Aber gerade hier erhebt sich die Frage, ob der Jurist nicht einen Richtpunkt für künftige Entwicklung des Rechts braucht und ob ihm die Gegenwart allein schon diesen Richtpunkt liefert. Dann könnte ja auch das soziale Naturrecht der Russen oder das isolierte Naturrecht der Nationalsozialisten eine durchaus konsequente Weiterentwicklung des Rechts sein! Auch Erbes Vorschlag bringt uns der Lösung des Rätsels nicht viel näher, ganz abgesehen von der logisch äußerst problematischen Kombination von Induktion und Deduktion, historischem Aposteriori und ethischem Apriori. Man könnte fast versucht sein, an Hegels Ineinanderdenken von Vernunft und Wirklichkeit (Alles Vernünftige ist wirklich, alles Wirkliche vernünftig) erinnert zu werden.

In der Schrift von W. R. Beyer, „Rechtsphilosophische Besinnung" wird von der Seite des Positivismus vor der „ewigen Wiederkehr des Naturrechts" gewarnt. Er hält ein ewig gültiges Naturrecht für eine Illusion, da das Recht Sache des Willens und der Gewohnheit sei. Während die Naturrechtsdoktrin nur das vernünftige Wollen für die Rechtsbildung als relevant erachtet, sieht B. im Gewohnheitsrecht rechtsbegrifflich allein das positive Recht. Der Richter darf sich nicht nach der sittlichen Norm richten, wenn ein Konflikt von Moral und positivem Recht auftreten sollte, sondern ist an das positive Recht gebunden — oder er hat abzudanken. B. steht offenbar der Begriffsjurisprudenz nahe, wenn er sich alles von der begrifflich richtigen Erfassung des Rechtes erwartet. „Es fehlt unserer Zeit nicht das Naturrecht — es fehlt ihr die klare Erkenntnis des Begriffs des Rechts, die Rechtsphilosophie, die die geistigen Nöte der Zeit zu bannen vermag und alsdann die Grundlage für die Anwendung des Rechts selbst bildet. ... Rechtsphilosophie tut not!" (88). Man ist erstaunt zu sehen, wie gering hier das Sensorium dafür ist, daß es mit der Betonung des Willens und guter Begrifflichkeit doch kaum angeht, die heutige Situation der Rechtszerstörung zu heilen. Indes muß bei den Einwänden Beyers anerkannt werden, daß sie aufs neue die Fragwürdigkeit einer Rechtserneuerung aus naturrechtlichen Gründen aufgezeigt haben. Fechner weist mit Recht in seiner Besprechung darauf hin, daß ein leichtfertiges Naturrecht mindestens ein ebenso großes Verhängnis ist wie der gesinnungslose Paragraphengehorsam (a. a. O., S. 100).

Zu dieser Reihe der werttheoretischen Rechtslehrer kann auch J. Esser gerechnet werden, der in seiner „Einführung in die Grundbegriffe des Rechtes und Staates" (Wien 1949) sagt: Rechtsidee — Rechtsgefühl — Rechtsleben sind drei gleichzeitige Elemente derselben Lebenswahrheit, von denen keines dem anderen zeitlich oder logisch vorausgeht (7). Offenbar liegt hier die aristotelische Fassung des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit zu grunde.

Als letzter Vertreter dieser Gruppe sei H. COING genannt. Er versucht mit den Mitteln der Wertethik MAX SCHELERS und NICOLAI HARTMANNS eine Naturrechtstheorie aufzubauen. Wenn ein Naturrecht mehr sein soll als eine allgemeine Formel der Gerechtigkeit, so kann sie nicht allein aus der Vernunft beantwortet werden, sondern muß alle Bereiche des Menschen, auch seine sinnlich-vitalen bis hin zu seinem höheren Werterleben umschließen. So findet C. eine immer wiederkehrende Typik des Verhaltens, der eine ebenso typische Lösung entspricht. So gleichen sich die Probleme der Güterverteilung und -übertragung sowie das Eigentumsproblem immer wieder. Es gibt eine Konstanz der Verhältnisse, der eine Konstanz der Rechtsnormen gegenübersteht. Auch C. sieht sich dem Problem der Determination des Rechts durch außerrechtliche Faktoren gegenüber, lehnt aber die marxistische These von der Determination von unten her ab, schränkt sie wenigstens auf eine partielle Determination ein, zu der eine Gestaltung von oben her hinzukommen muß. Macht und Recht werden durch die Forderung einer Friedensordnung ausbalanciert; als Friedensordnung ist das Recht an soziale Machtverhältnisse gebunden, als Gerechtigkeitsordnung an Werte. Aus dieser apriorischen Wertordnung glaubt C. bestimmte Rechtsregeln ablesen zu können, so aus dem Personwert die Regel des Schutzes des Lebens, der Freiheit, der Freiheit von der Not. C. verzichtet dabei bewußt auf eine transzendente Begründung dieser Werte, denn sie liegen ja in der sittlichen Wertordnung des Menschen begründet, nicht in einer sittlichen Weltvernunft. Dabei ist für die Juridifizierung des Rechts das jeweilige Wertbewußtsein der Gemeinschaft wesentlich, für die das Recht gelten soll. Hier ist die Stelle, an der die geschichtlichen Wandlungen eine Rolle spielen; mit den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen wandeln sich auch die Wertvorstellungen. Das Recht hängt also vom sich wandelnden Realfaktor der sozialen Verhältnisse ab, weil sich mit ihm auch das Wertbewußtsein wandelt. Ist das nun nicht Relativismus, und ist damit die Ausgangsposition von einer absoluten Werthierarchie nicht verlassen? Hier beruft sich C. wiederum auf die Abwehr des Relativismus, wie wir sie bei Scheler finden: die Menschheit erkennt das Reich der Werte immer nur teilweise, und ist darum immer auf dem Wege. Darum entwickelt sich das Recht auch nicht nur aus den sozialen Gegebenheiten, sondern es gibt echte moralische Entdeckungen, wie z. B. früher die Werte der Gerechtigkeit und der Treue entdeckt wurden, so ist heute der Personwert im Mittelpunkt der Rechtsfindung. Es geht darum heute in besonderer Weise um die Definition der Rechte des Menschen.

C. versucht zwar, den Kontakt zwischen Sozialordnung und Werthierarchie zu behalten, aber es ist an ihn wie schon an Scheler und Hartmann

die Frage zu stellen, aus welchen Gründen und unter welchen Gesichtspunkt ten denn nun die Entscheidung im Konflikt der Werte zu treffen sei. We will entscheiden, ob die Familie oder der Staat die höhere Ordnung ist un der Gehorsam gegen den Staat auf alle Fälle der Verpflichtung gegen di Familie überzuordnen ist? Und wenn die Persönlichkeit eine besondere Be deutung hat, kann dann die Gemeinschaft noch die Selbstaufgabe des Ein zelnen fordern, etwa ihn zum Kriegsdienst zwingen? Man kann auch fragen ob dem heutigen Menschen noch das unbedingte Werterleben eigne odc nicht erst die Bedingungen für ein solches geschaffen werden müssen (s Fechner, 102).

Eine sehr tiefgründige und weise Auseinandersetzung mit Coing und de anderen Versuchen einer Repristination des Naturrechts gibt E. Spranger in seinem Aufsatz „Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts" in Unive sitas 1948, S. 405—20. Er meldet vom Standpunkt der hegelschen Dialek tik aus Bedenken gegen diese Repristination an. „In seiner einfachen (ra tionalistischen) Form hat es seine Rolle ausgespielt. Es bedeutet für un wirklich nur noch den methodischen Ort, von dem die Problematik ausgeh Es ist zum formalen Prinzip zusammengeschrumpft und hat damit sein Anwendbarkeit verloren" (418). Spranger ist sich bewußt, daß wir heut nicht mehr von einem absoluten Standpunkt ausgehen können, sondern b der Frage de lege ferenda auf einen historisch-existentiellen Standort ve wiesen sind. Sollen aber diese existentiellen Entscheidungen nicht einfac Interessenausgleich und soziale Zweckmäßigkeitserwägungen sein, sonder in ihnen eine unbedingte Verantwortlichkeit sichtbar werden, so muß da *Gewissen* als „metaphysische Offenbarungsquelle" anerkannt werden. „E gibt nichts Existentielleres als das Gewissen, schon deshalb, weil es ei Regulativ des Lebens ist, das Anweisungen für die singulärste Situatic enthält" (419). Sp. sieht hinter der Frage nach dem richtigen Recht die Fra nach dem Menschen, der das Recht trägt. Es ist das Große an der Konze tion Hegels, daß wir im Augenblick, in der geschichtlichen Stunde, in d wir stehen und uns entscheiden müssen, die Ewigkeit erfahren. „Wir stoße in uns auf eine metaphysische Substanz; nur dort erfolgt die Begegnu mit dem Göttlichen." Hier geht nun Sprangers Gedankengang in ein B kenntnis über: Ohne das Bewußtsein vom Ewigkeitsbezug des Mensch mitten im Historisch-Singulärsten keine Erneuerung, auch nicht von Rec und Staat! Massenmenschen existieren nicht aus diesem Bewußtsein hera Wie wir den Massenmenschen wieder überwinden, ist die große Frage u serer Kultur. Und solange sie nicht gelöst ist, besteht Anlaß, sehr pessim stisch in die Zukunft zu blicken.

b) Das metaphysisch-religiöse Naturrecht

Während die bisherigen Versuche einer Neubegründung des Naturrechts in wesentlichen personalistisch oder wertimmanent waren, seien noch zwei Entwürfe erwähnt, die man als metaphysisch-religiös bezeichnen kann: die Staatslehre von R. W. FÜSSLEIN und E. VON HIPPELS Einführung in die Rechtstheorie. Schon bei Sprangers weiser Kritik an Coing ist deutlich geworden, daß das Rechtsproblem weder aus dem rein juridischen noch dem institutionellen Bereich allein gelöst werden kann, sondern in einen tieferen Bezirk verweist, aus dem allein Autorität und Verbindlichkeit des Rechts erwachsen müssen[1]).

Die Urgegebenheit des Staates sieht Füßlein in dem Zustand der Anarchie der Menschen, der eine Machtergreifung und eine Gemeinschaftsordnung notwendig macht. Der Staat in seiner ersten Form der Familie oder der Horde ist ihm die erste menschliche Gemeinschaft und der erste Ordnungsverband. Füßlein lehnt sich an die Typik, die Spranger in seinen Lebensformen "entworfen hat, an, und kommt zu dem Grundsatz: In jedem sinngebenden Staatsakt sind alle Grundelemente des Staates zugleich, wenn auch in wechselnder Stärke und oft kaum noch feststellbar, enthalten; in jedem Staatsakt waltet die Totalität der Geistesgesetzlichkeiten (64). Der Mensch ist das reale Grundelement des Staates; in Herrschaftsausübung und Gemeinschaftsbildung erweist sich der Staat als Sanktions- wie als Solidaritätsgemeinschaft. In den geistesgesetzlichen Grundelementen sieht F. die Grundlagen des Staates. Die Grundelemente des Staates sind nichts anderes als das normative Gesetz des individuellen Geistes. Der Staat ist im Menschen und nur im Menschen. Die individuellen Wertvorstellungen sollen zugleich die Grundlage für die Polarität der politischen Kräfte sein. Es gilt das Gesetz der Regel, also die Norm in der Herrschaftsatmosphäre, die Gemeinschaftssitte in der sozialen Sphäre, die Wirtschaftsregel in der ökonomischen, System und Doktrin in der theoretischen, Kunststil und Kunstregel in der ästhetischen und das Dogma in der religiösen Wertrichtung. Entsprechend dem Ethosverständnis Sprangers wird das Ethos als viertes Grundprinzip des Staates als im Einzelgewissen und in der subjekti-

1) Man vergleiche hierzu auch die Verhandlungen des deutschen Soziologentags in Worms 1948, wo der Schweizer KAUTSKY als Sicherungen gegen den Terror und seine Herrschaft überschaubare, sich selbst verwaltende Gemeinschaftsformen und lebendige Traditionen der Selbstbehauptung, also institutionelle Sicherungen empfahl, während der Deutsche EUGEN KOGON sich keine Illusionen über die Immunität der Institutionen macht, sondern innere Kräfte wie den Humanismus, freiheitlichen Sozialismus und Christentum als „dritte Kraft" gegen die Herrschaft des Terrors fordert.

ven Wertentscheidung wirksam angesehen. An diese Grundlagenlehr schließt sich eine soziologisch-politische Strukturlehre und eine an de Ethik orientierte Funktionslehre, wobei der Rechtswissenschaft als der System der objektiven Wertentscheidungsmittel die bedeutsamste Aufgab zufällt. Von dem Begriff der Wertgesetzlichkeit aus gewinnt F. nun auch ein Kriterium für die Beurteilung des richtigen Staates. Nur die universali stische Staatsidee, die mit keinem Wertpol identisch ist, ermöglicht eine harmonischen Ausgleich aller Polaritäten und vermag damit den geistes wissenschaftlichen Normativitäten zu genügen. Die fortschreitende Differen zierung ist schuld an einer monistischen Entartung der Staatsidee. „Geling es aber, in den Wertvorstellungen der Menschen wieder eine universalisti sche Staatsidee herzustellen, dann kann ein wertgesetzlich ‚richtiger' Staa auch auf fortgeschrittener Evolutionsstufe und bei weitgehender Differen zierung bestehen" (192). Der letzte Abschnitt des Buches ist den metaphys schen Grundlagen des Staates gewidmet. Nur eine religiöse Fundierung kan den Staat vor Selbstvergottung oder Anarchie retten. „Aufgabe der Staats führung ist es darum, unter entschiedener Ablehnung der Säkularisierun der Staatsidee die echten religiösen Kräfte des Staatsvolkes möglichst star in die höchste Wertidee des Staates einströmen zu lassen und die inner Einheit des Staates und seine Werttotalität auf dieser Basis zur bestmögli chen Vollendung zu bringen" (201). F. setzt die Urgegebenheit des Staate und seiner Wertgesetzlichkeiten mit dem in der lutherischen Theologie ent wickelten Begriff der „Schöpfungsordnung" gleich. „Die Schöpfungside könnte unsere säkularisierte und zerrissene abendländische Kultur wiede zu einem Universalismus führen, der vor Jahrhunderten verloren ging un nunmehr — bereichert durch die Erkenntnisse des modernen Geistes un befreit von mittelalterlicher Enge — in neuer Form erstehen könnte, wen seine einzige Vorbedingung, die lebendige Wirklichkeit des Glaubens, er füllt würde" (203). Zur Frage, ob der Staat ursprüngliche Schöpfungsord nung oder um der Sünde willen nachträglich angeordnete Erhaltungsord nung sei, meint F.: Müßte dann (wenn man den Staat als Erhaltungsordnun versteht) nicht durch alle Kultur ein unheilbarer Riß gehen, da ihr eine ge meinsame metaphysische Grundlage fehlte, wäre damit nicht die Universita des Geistes, die unserer Zeit wieder als ersehntes Bild vor Augen steht, ei Irrwahn? (209). Bei der Frage nach der Erkennbarkeit der Ordnunge meint F., der normative Inhalt der Staatsordnung sei aus keiner biblische Offenbarung allein zu erkennen. „Die Theologie wird sich daher nicht de Auffassung verschließen dürfen, daß die Wertgesetzlichkeiten — ebens wie alle anderen Schöpfungsgesetze — zugleich *Offenbarung des göttliche Schöpfers* sind" (212). F. kommt also im Grunde zur Annahme von zwe Offenbarungsquellen, einer biblischen und einer Schöpfungsoffenbarung

Allerdings soll doch der Glaube an das Gottesreich, auch bei völlig wertneutraler Einstellung, die letzte und höchste Forderung, die sich aus den Wertgesetzlichkeiten ergeben, sein.

Es will befremden, wenn F. sagt, daß die „Totalität der Geistesgesetzlichkeiten in jedem Staatsakt" waltet. Ist das nicht gerade die These des totalen Staates gewesen, daß er die Totalität des Geistes wie aller anderen Tätigkeiten für sich in Anspruch genommen hat? Für F. ist der Staat, gerade auch wenn er als Sanktions- und Solidaritätsgemeinschaft beschrieben wird, doch im Grunde die letzte und ausschließliche Integrationseinheit, und indem die Sprangersche Typologie auf den Staat angewandt wird, wird der Staatstotalitarismus statt beseitigt nur bestärkt. Was soll nun aber mit der Aufstellung des „Gesetzes der Regel" praktisch schon gewonnen sein? Welches ist denn nun die Norm, die in der Herrschaftssphäre herrschen soll, welches die Wirtschaftsregel, welches die theoretische oder ästhetische Norm, und hat der Staat überhaupt ein solch direktes Verhältnis zu Kunst und Wissenschaft, daß er dort regulativ eingreifen kann, etwa im Sinne einer staatlich geförderten Richtung der Philosophie oder des Kampfes gegen „entartete Kunst"? Was soll es schon heißen, wenn dem Staat zwar der Charakter eines überindividuellen Organismus ab-, aber der Charakter einer psychologisch-organischen Einheit zugesprochen wird, die in der Lage ist, Wertentscheidungen zu treffen? In praxi würde das auf eine staatliche Kontrolle aller Lebensfunktionen und Geistestätigkeiten hinauslaufen. Man möchte sagen: wie gut, daß die Philosophen keine Könige sind! Dann wäre der bis ins Letzte durchrationalisierte Staat das schrecklichste Gebilde auf Erden! Was die theologischen Aussagen F.s betrifft, so soll der Theologe mit dem Juristen gewiß nicht allzustreng ins Gericht gehen, sondern den Willen für die Tat nehmen. Aber kommt eine theologisch-juristische Anschauung von Staate über den Illusionismus je hinaus, wenn sie so argumentiert, wie es F. tut: daß wir um der im Augenblick angestrebten Universitas des Geistes willen den Staat eher als Schöpfungs- denn als Erhaltungsordnung ansehen sollten? Hat F. bei seiner etatistischen Einstellung je schon bedacht, was Alfred Weber ausgesprochen hat, daß wir in eine Epoche gekommen sind, da man vom „Ende des Staates" reden kann[1])? Wir wollen

1) A. Weber, Das Ende des modernen Staates. In: Die Wandlung, 2. Jgg. 1947, S. 463—77. „Wenn wir im Abendland den Totalitarismus ablehnen, wie können wir ihn vermeiden? Das ist heute das entscheidende innerpolitische Problem, das uns die Gegenwartssituation stellt. Die Frage der Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft stellt sich nunmehr vom Boden der Freiheit aus in der Art, daß der seiner Tendenz nach allmächtige Verwaltungsstaat ebenso zu überwinden oder umzuordnen ist wie in den Revolutionen der absolutistische Staat" (475).

F. den einen Satz gerne abnehmen: daß die abendländische Kultur in neue Form erstehen könnte, wenn ihre einzige Vorbedingung, die lebendige Wirklichkeit des Glaubens, erfüllt würde. In dem Konditionalsatz steckt doch wohl das Hauptproblem von dem aus das Staats- und Rechtsproblem gesehen werden muß.

Der christlichen Tradition verbunden weiß sich auch Ernst von Hippel in seiner „Einführung in die Rechtstheorie" (1947). In Form eines Dialogs zwischen Vater und Sohn, wobei der Sohn die Anschauungen des landläufigen Rechtspositivismus vertritt, erfolgt die Entfaltung der verschiedenen Fragenkreise, der Elemente (Rechtsnorm, Rechtssatz, Rechtsgrund, Rechtsbegriff), der Zusammenhänge und des Ganzen, wobei zuletzt die Bindung des Staates an das Recht erörtert wird. Von H. nimmt an, daß „mitunter Natur und Sinn zusammenfallen", d. h. daß jede Rechtsordnung den natürlichen Bedürfnissen des Menschen Rechnung tragen muß, sonst kann sie nicht positiv werden oder sich auf die Dauer halten. „Der mögliche Inhalt staatlicher Anordnungen und damit der rechtlichen Güterordnung wird sie weitgehend durch die Natur und zwar zunächst durch die des Menschen bestimmt". Da sich im Gewissen des Menschen etwas Objektives, nämlich die Stimme und das Gesetz Gottes offenbart, kann es über die Verbindlichkeit der Ordnung entscheiden. Der Mensch weiß um das Wahre und Gute sofern er noch seelisch gesund ist. Die sinnvolle Ordnung des Seins wird als nur dann erfüllt, wenn das Menschenbild rein bewahrt wird, in dem sich diese Ordnung abspiegeln soll. So stößt auch bei von Hippel die Begründung der Ordnung des Rechts und des Staates von der Ontologie her auf die Grenze, die im faktischen Zerfallen dieser Ordnung und in den Störungen des Seins sichtbar wird. Von H. kommt aus der Beheimatung in einen echten Glauben, so fehlt, wie Fechner in seiner Besprechung bemerkt, seinem Buch aber auch die letzte Härte des Fragens, und es ist seine Grenze für diejenigen, die nicht in der Gnade des Glaubens stehen. Es fehlt diesem Buch die Konfrontierung mit der Abgründigkeit moderner Verzweiflung und nur aus der zutiefst empfundenen Not, nicht aus dem sicheren Port wird die Neubegründung des Rechts erfolgen können.

c) Das thomistische Naturrecht

Der Bereich, in dem das Naturrecht stets eine uneingeschränkte Geltung besaß, ist die katholische Kirche, vgl. den Codex iuris canonici von 1917 Canon 27, § 1: Juri divino sive naturali sive positivo nulla consuetudo potest aliquatenus derogare. Bei H. Rommen ist diese Auffassung auf Grund eines umfassenden geschichtlichen Materials wieder neu entfaltet worden in dessen Buch „Die ewige Wiederkehr des Naturrechts" (1. Aufl. 1936, 2. Aufl.

1947). Er führt den modernen Positivismus auf den Voluntarismus der Nominalisten zurück, und plädiert für den Thomismus, für den der intellectus die oberste Funktion ist. Die Vernunft ist Ausdruck der tieferen Wesensnatur des Menschen und gründet in der göttlichen Weisheit. Es geht R. darum, gegenüber dem Zerfall der Naturrechtslehre im Individualismus der Aufklärung die Sollenslehre als eine Fortsetzung der metaphysischen Seinslehre aufzuzeigen. „Das oberste Prinzip des Sollens schlechthin ist: werde dein Wesenssein. Das heißt für die vernünftige, freie Natur des Menschen: handle nach der Vernunft, vollende dein Wesenssein, erfülle die Ordnung des Seins, der du frei gegenüberstehst. . . . Die Wesenheiten der Dinge, als durch Gottes Intellekt zuerst schöpferisch gedacht, sind, einmal begründet, unveränderlich" (188). R. betont, daß man nicht versuchen solle, ein „Naturrecht more geometrico aufzubauen; man müsse vielmehr immer wieder die Erfahrung und die Rechtsvergleichung zu Rate ziehen" (231). Das thomistische Naturrecht liefert also kein fertiges Rechts- und Normsystem, sondern ist auf einige wenige prinzipielle Aussagen beschränkt, die es nun aber in der Rechtssatzung anzuwenden gilt. Aber auch die formalen Prinzipien ermöglichen eine weitgehende Konkretisierung, so z. B. der Satz suum cuique: er umschließt das Recht auf Leben und Eigentum, auf Erhaltung des Lebens, also auch das Notwehrrecht, auf Erhaltung der Ehre und des guten Namens, auf Ehe und Familie. Das Naturrecht ist zwar nur Rahmenrecht, insofern es keinen extremen Deduktivismus zuläßt, ist aber mehr als reiner Formalismus, da es dem positiven Recht latent zugrunde liegt, aber dann sofort offenbar wird, wenn das positive Recht in Widerspruch zum Naturrecht tritt. „Dann treten die ursprünglichen Rechte der Person, der Familie, des Volkstums mit elementarer Gewalt hervor gegen die Staatsgewalt, die dadurch zur Tyrannei wird, daß sie die Grundlagen der staatlichen Lebensgemeinschaft, ihre sittliche Wurzel selbst verleugnet" (260).

Dem Ruf Rommens nach der Wiederkehr des Naturrechts schließt sich auch der Katholik G. Stadtmüller in seiner Schrift „Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung" (1948) an. Er sieht dessen Bedeutung in dreifacher Richtung: 1. stellt es einen Grundbestand sittlicher Normen als allgemeinverbindlich fest (z. B. suum cuique, neminem laedere, pacta sunt servanda); 2. setzt es der gesetzgebenden und vollstreckenden Gewalt des Staates sittliche Schranken; 3. gibt es die Richtung an, in der sich alles menschliche Bemühen um die Verwirklichung der Gerechtigkeit bewegen muß. „In unserer Zeit, da der Glaube an ein objektives Recht von Positivismus und Materialismus geleugnet wird, leistet die Naturrechtslehre schon dadurch Großes, daß sie unbeirrt die Überzeugung festhält, daß das Recht weder ein gedanklicher Überbau über den gesellschaftlich-wirtschaftlichen „Tatsachen" ist, noch den Zweckerwägungen der staatlichen Machtpolitik

sein Dasein verdankt, sondern daß es ein absolutes, vom menschlichen Be wußtsein und Willen unabhängiges Recht und damit auch einen objektiven Unterschied zwischen Recht und Unrecht gibt" (64). St. ist sich der Grenzen des Naturrechts wohl bewußt, wenn er den Weg der Deduktion für die Rechtsfindung einschränkt, und für die Randsphäre der entfernteren Schlußfolgerungen bei der Beantwortung der konkreten Einzelfragen die geschichtlichen Verhältnisse und die gesellschaftlichen Umweltbedingungen berücksichtigt wissen will; ebenso gibt es den großen Bereich der rein positiven Bestimmungen, z. B. des Verkehrsrechtes, der durch den Gesetzgeber rein nach Ermessen geregelt werden kann. Aber trotz Anerkennung dieser Grenzen hat das Naturrecht die große Aufgabe, seinen wichtigen Beitrag zur Verwirklichung der Gerechtigkeit zu erbringen, und durch die Verankerung des Rechts im Wurzelboden der Sittlichkeit das Recht vor dem Absturz in die Unmenschlichkeit des Ordo perversus zu bewahren.

Der Vortrag von A. SÜSTERHENN, dem Justiz- und Kultusminister von Rheinland-Pfalz, „Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens" (1948) zeigt die praktisch-politischen Konsequenzen der thomistischen Naturrechtslehre. Er wehrt sich gegen die Forderung der „Entweltanschaulichung" der Politik und betont, daß die Verdrängung der Kirche und der Religion aus dem öffentlichen Leben vom Wesen der Kirche her abzulehnen sei. Es ist Recht und Pflicht der Kirche, sich um die ganze Welt zu kümmern, weil die Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ist; es wäre ein falscher Spiritualismus, wollte sich die Kirche tatenlos in die Stille ihrer Gotteshäuser zurückziehen. Die Christen sind zur Arbeit in und an der menschlichen Gesellschaft aufgerufen. Sie sollen Christi Lehre in die politische und soziale Wirklichkeit überführen. „Das gesamte Menschenleben in allen seinen Bereichen einschließlich der Politik steht unter dem Gesetz Christi. Das Gesetz Christi ist wie jedes Gesetz eine objektive Ordnung, ein Normensystem, das den einzelnen zu einem bestimmten Tun oder Unterlassen verpflichtet" (12). Der Gedanke des Naturrechts als soziologische Emanation der Ethik durchzieht die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit von der Antike bis zum heutigen Tag. Dieses Naturrecht will S. zur Grundlage des Staatsaufbaus machen. Der oberste staatspolitische Grundsatz ist für ihn: Der Mensch ist nicht für den Staat, sondern der Staat für den Menschen da. Daraus ergibt sich nun ein föderalistischer Staatsaufbau von unten nach oben. Im Mittelpunkt steht der Mensch, den verschiedene Lebenskreise konzentrisch umschließen, so die Familie, die Gemeinde, die Heimatlandschaft und schließlich der Staat. Das geltende Recht ist vor staatlichen Ursprungs und leitet seine Gültigkeit nicht vom Staate ab. Es geht auf die präexistente Norm des Naturrechts zurück. Das ist in den Grundrechtsbestimmungen der neuen deutschen Verfassungen ausgesprochen. I

olgt so eine gegenüber Rommen stärkere Konkretisierungsmöglichkeit des Naturrechts, indem körperschaftliche Autonomie, pluralistische Organisation der Staatsgewalt, Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus, das Zweikammersystem, die richterliche Unabhängigkeit und die Kontrollfunktion der Justiz gegenüber dem Staat daraus abgeleitet werden können. Der Kampf um die Durchsetzung des Naturrechts muß mit den Mitteln politischer Gruppenbildung durchgefochten werden.

Von neuem wiederholt sich hier die Auseinandersetzung zwischen der katholischen und der aufklärerischen Auffassung des Naturrechts, wie sie in der französischen Revolution sich abspielte zwischen Vertretern des Klerus einerseits und Männern wie Mirabeau anderseits. Angeregt durch das individualistische Denken der Encyclopédie behauptete Mirabeau, am Anfang stehe das Individuum und erst nach Bildung des Staates aus dem allgemeinen Willen und mittels des Gesellschaftsvertrages werden die Körperschaften als Zweckgebilde (z. B. zur Pflege des Kultus, der Erziehung) ins Leben gerufen. Keine Körperschaft bestehe aus sich selbst und für sich selbst, sondern aus und für die Gesellschaft und ihr Recht auf Eigenexistenz hört auf, sobald sie für die Gesellschaft nicht länger nützlich ist. Der Staat sei also die höchste integrierende Instanz der Gesellschaft, der sich die einzelnen Lebenskreise unterzuordnen haben. In diesem aufklärerischen Denken ist also die Wurzel für den modernen Staatstotalitarismus zu suchen; der Aufbau der Gesellschaft vom Individuum her setzt als seinen Kontrapunkt das Kollektiv der Nation und des Staates. — Demgegenüber betonten die Vertreter des französischen Klerus, daß eine solche Konstruktion völlig ungeschichtlich sei, denn — so fragt Abbé Montesquiou — „sind wir durch das Gesetz geschaffen worden oder haben wir unsern Ursprung aus Rechtsbefugnissen, die durch das Gesetz garantiert werden? Ich möchte, daß man mir ein einziges Gesetz zitierte, das die großen kirchlichen Körperschaften ins Leben gerufen hätte“[1]). Hier wird zugleich das „Interesse“ sichtbar, das man von kirchlicher Seite an der traditionellen Form des Naturrechts mit seiner Betonung des föderalistischen Aufbaus der Gesellschaft hat: die Rechtfertigung der eigenen Existenz als autonomer Körperschaft. Es entsteht hier die Frage, ob die Kirche als juristische Körperschaft ein Naturrecht vertreten kann, wodurch nicht nur die Menschlichkeit des Menschen und das „göttliche Recht“ der

1) Vgl. dazu das höchst interessante Buch von K. D. Erdmann, Volkssouveränität und Kirche, Köln 1949. Der Verf. geht den ideologischen Auseinandersetzungen während der Nationalversammlung 1789 gründlich nach und bietet so einen wertvollen Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und moderner Demokratie.

freien Verkündigung, sondern auch eine bestimmte Gestalt der Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechtes mit allen damit zusammenhängenden Besitztiteln, Steuerrechten usw. garantiert wird. Treibt nicht gerade ein naturrechtlich sich sichernder Klerikalismus zwangsläufig den Gegenschlag einer übertriebenen Staatlichkeit aus sich heraus?

Zu der Frage „Was hat die Kirche mit der Politik zu tun?" nimmt der Jesuit Oswald v. Nell-Breuning im Auftrag der Arbeitsstelle für katholisches Laienwerk Stellung. Es fällt auf, daß N.-B. nicht vom Naturrecht ausgeht, sondern von dem Gedanken der Königsherrschaft Christi über alle geschaffenen Dinge. „Demgemäß lehrt die katholische Kirche, daß die Gesamtheit des Menschengeschlechts unter der Herrschaft Jesu Christi steht, also nicht nur die katholischen Völker, nicht nur jene, die durch die Taufe von Rechts wegen der Kirche angehören, sondern auch jene, die des christlichen Glaubens ermangeln" (10). So überdecken sich die beiden Bereiche des Religiösen und des Politischen. Es gibt keine a-politischen Räume. Kirche und Staat grenzen sich so gegeneinander ab, daß die Kirche volle und uneingeschränkte Gewalt über alles hat, was zur Lehrverkündigung wie zum organisatorischen Ausbau der Kirche gehört, der Staat dagegen hat die materielle und kulturelle Wohlfahrt des Volkes zu fördern. In den res mixtae (Ehe, Erziehung, Schul- und Vereinigungswesen, Öffentlichkeit der Religionsübung, Caritas, Wohlfahrtswesen und kirchliches Eigentum) sind beide in harmonischer Eintracht miteinander verbunden und begegnen sich im Konkordat. Der Mensch ist nicht mit allen seinen Wesensmerkmalen auf den Staat hin angelegt. Wahrheit und Schönheit, Gewissen und Gottebenbildlichkeit sind nicht dem Staat untergeordnet. Da Politik angewandte Ethik ist, erstreckt sich die Zuständigkeit der Kirche gegenüber dem politischen Bereich auf die lehramtliche Gewalt, der Glaube und Sitte unterstehen, doch gibt es auch Bezirke, für die die Kirche nicht zuständig ist, wie Staatsform und Verfassung oder Parteipolitik. Folgende falsche Anschauungen vom Verhältnis von Staat und Kirche wehrt N.-B. ab: die Überordnung des Staates über die Kirche in der Form des Staatskirchentums, der Staatskirchenhoheit und die Unterstellung der Kirche unter die allgemeine Vereinshoheit des Staates, und umgekehrt die Überordnung der Kirche über den Staat in der Form der sog. Zwei-Schwerter-Lehre (sie ist seit Jahrhunderten aufgegeben) und der Kirchenstaatshoheit. Ferner werden zwei falsche Formen politischer Auffassung abgelehnt: der Klerikalismus als der Übergriff der Kirchendiener in die Aufgabe des Staates, und der Säkularismus oder Laizismus, d. h. die Auffassung, welche die weltlichen Lebensgebiete allein den Laien überlassen will. Da Religion nicht Privatsache ist, hat der Katholik dafür einzutreten, daß das öffentliche Leben nach christlichen Grundsätzen gestaltet werde. N.-B. schließt mit einer War-

ung vor Mitarbeit in Parteien, die tatsächlich mehr sind als bloße politische Parteien; nicht selten sind es politische Kirchen, also Vertretungen einer politischen Weltanschauung, die der christlichen Offenbarung widersprechen.

War die Arbeit von Rommen geleitet von dem Grundgedanken, daß das Sollen Seinsentfaltung ist, so entwickelt G. ERMECKE den Gedanken des *Familiarismus* in seiner Schrift „Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens" (1947) als Folge des Axioms agere sequitur esse = Wirken ist Seinsentfaltung. E. führt diesen Gedanken noch weiter aus:

„Das für alle Bereiche des Wirkens grundlegende Axiom besagt nicht, das Wirken folgt getrennt dem Sein und diesem hinterdrein, sondern im Wirken entfaltet das Seiende sich aus der *Potenz* hin zu seinem Akt und so zu seinem Seinsziel, der möglichst vollkommenen Aktualisierung seiner Wesensidee (oder theologisch gesprochen: seines ihm von Gott zur Darstellung aufgetragenen Gottesgedankens). . . . Das ens creatum trägt in seiner naturgesetzlichen Norm den ihm vom Schöpfer zur Erfüllung aufgetragenen Imperativ. . . . Der Mensch vermag sich als einen terminus per quem des schöpferischen Wirkens Gottes zu erkennen und im terminativen Mitvollzug des schöpferischen und erlöserischen Tuns Gottes an ihm zu betätigen" (45).

E. geht es in seinem Entwurf um die Frage nach der Ordnungsidee und dem Ordnungsideal im sozialen Ordnungsplan. Er führt vier Sozialprinzipien an, die in der christlichen Soziallehre vorgetragen worden sind: den Solidarismus („Einer für alle, alle für einen"), den Personalismus, den Universalismus und den christlichen Sozialismus. E. möchte die Wahrheitselemente in diesen Auffassungen herausholen und in einer Sozialidee vereinigen. E. kritisiert diese Sozialauffassungen, sie hätten das soziale Sein des Menschen nur akzidentiell verstanden, bzw. in die Relation Individuum-Gemeinschaft hineinverlegt, während er von einem ens sociale sprechen will, d. h. von einer substantiell-sozialen Natur des Menschen. So allein glaubt E. die Gefahren des Individualismus wie des Kollektivismus in der Sozialtheorie überwinden zu können. Die Ordnungsidee für das soziale Sein ist die *Familiengemeinschaft*, die irdisch-geschöpfliches Abbild der innertrinitarischen Gemeinschaft ist und wie diese eine personale Eigenständigkeit und seinshafte Verbundenheit der Glieder kennt. Das ens sociale findet auf Erden seine vollkommenste Erfüllung in der Kirche, wo dieses in der Person des Erlösers gründet, der sich die Getauften zu einem mystischen Leibe eingliedert (vgl. dazu auch v. Nell-Breuning, Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. Köln 1946). E. unterscheidet nun vertikal gestufte Familiengemeinschaften (Hausfamilie, Menschheitsfamilie, Volksfamilie) und horizontal gegliederte Familiengemeinschaften

(Gebietsgemeinschaft, Standes- und Betriebsgemeinschaft). Noch ein Satz sei angeführt zur theologischen Charakterisierung des Gesagten:

„Für den Christen bedeutet die relative Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens und Geschehens nicht bloß ein Hingeordnetsein auf den Schöpfer-, sondern auch auf den Erlösergott, also auf Christus, das Haupt der ganzen Schöpfung. Der Christ vollbringt im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich allein und im Zusammenwirken mit andern dieselben Werke als Entfaltung der gottgegebenen Ordnung. Aber indem er sie seinsgemäß entfaltet, aktualisiert er in dem geschöpflichen Seienden die potentia oboedentialis, an die das Heilswirken Christi *anknüpft*" (42).

Bei ERMECKE fällt auf, daß er seinen Familiarismus nicht nur ontologisch aus dem ens sociale des Menschen ableitet, sondern ihn letztlich trinitarisch und christologisch begründet: weil in der Trinität und in der Kirche urbildlich der Ordo allen Seins gegeben ist, darum soll auch unter Menschen dieser Ordo verwirklicht werden. Ob sich darin eine Abweichung von der Linie des thomistischen Ontologismus andeutet, wenn das Sein in der Natur sich exemplarisch an dem Sein der Übernatur orientiert?

Dieselbe Linie scheint uns auch bei J. KLEIN in dessen Arbeit über „Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie" (1949) vorzuliegen. Es geht ihm dabei um eine Besinnung auf die evangelischen Elemente im Bereich der Verwirklichung des Christlichen, in dessen Mittelpunkt die Rechtfertigung aus dem Glauben (!) steht, einem Glauben, der die caritas als schöpferisches Prinzip gottgeschenkten Handelns in der Freiheit der Kinder Gottes in sich begreift (VI). Klein geht von einer Diskussion der These SOHMS aus, daß religiöse Wahrheiten keine rechtliche Struktur annehmen können, ohne ihr innerstes Wesen aufzugeben. Es wird hier der Zusammenhang zwischen dem Recht der Kirche und dem Naturrecht oder der christlichen Ethik überhaupt sichtbar. K. verteidigt Sohm gegen den Vorwurf, er sei Vertreter eines positivistischen Rechtsformalismus gewesen. Weil das geistliche Recht ständig in der Gefahr ist, vom Subjektivismus eines verrechtlichten, formalisierten ethischen Denkens verschlungen zu werden, ist die Wàrnung Sohms wohl zu beachten. K. will Sohm nicht von der juristischen Seite her angreifen, sondern von der theologischen: von seinem sektiererischen Kirchenbegriff und seinem religiösen Individualismus, der jedes rechtliche Verständnis der Gemeinschaft des Glaubens unmöglich macht. Eine Analyse des reformatorischen und katholischen Verständnisses des Ethischen zeigt, daß zwar bei beiden der Begriff der Rechtfertigung im Zentrum aller christlichen Ethik steht (30), daß aber für den lutherischen Begriff der Rechtfertigung es unmöglich ist, einen Weg zu finden zu einer Ethik des erlösten Menschen, wenigstens einer Ethik, die im voraus mit bestimmten, d. h. irgendwie gesetzlich formulierten For-

derungen an den Menschen herantritt (31). „Evangelische Moraltheologie handelt von der religiös ethischen Haltung des Gerechtfertigten und läßt die Frage des zu leistenden Werkes in der Schwebe“ (32). Die katholische Ethik dagegen handelt mehr von dem was zu tun ist und betont weniger die auf Grund der Rechtfertigung und Heiligung geforderte Haltung. Nach katholischer Auffassung gibt es eine heilige unverbrüchliche Ordnung des Sittlichen, die jederzeit und ausnahmslos verpflichtet, und die Ordnung macht auch eine positive Rechtsordnung möglich. Gibt es diese religiös-sittliche Ordnung, dann ist damit auch ein in dieser Ordnung gründendes vorpositives geistliches Recht gegeben. „Die objektive sakramentale Ordnung mit ihrem opus operatum fordert die sichtbare sich rechtlich organisierende Kirche“ (37). Konsequenzen der protestantischen Auffassung sind in der philosophischen Ethik der Formalismus (Kant), in der Rechtsphilosophie der Positivismus. „Ein folgerechter Protestantismus wird Naturrecht und Naturgesetz ablehnen und sich dem Rechtspositivismus verschreiben“ (39). Protestantisches und katholisches Denken stehen sich gegenüber wie relative und absolute Ordnung, dialektisches und syllogistisches Denken. Allenfalls kann die protestantische Auffassung zur katholischen als ihrem Grenzbegriff zustreben, ohne ihn realisieren zu können; für das katholische Denken kann das protestantische nur ein Regulativ abgeben, da es zu gesetzlicher und rechtlicher Verabsolutierung neigt. Protestantischer Glaube stürzt die Gesetzlichkeit um, müht sich aber nicht um die Normierung der Welt aus der Transzendenz. Im folgenden zeigt K., wie die römische Moraltheologie nach dem Tridentinum mehr und mehr gesetzlich verflachte, ausgehend von der Gleichsetzung von iustitia legalis und iustitia generalis bei Thomas von Aquino. K. geht es darum, die katholische Moraltheologie zu einer radikalen Selbstbesinnung aufzurufen und die Verwirklichung des Christlichen aus dem rein Juristischen zu lösen. K. geht es darum, Recht und Moral in der Kirche aus den Gründen des Glaubens zu erneuern und so einen Ausweg aus dem Legalismus zu zeigen, der ein Zeichen religiöser Armut ist. Leider ist Klein dieses Bemühen von Rom übel genommen worden, wie die Indizierung seines Buches im Jahr 1950 beweist. Es darf also seine Überwindung des Legalismus in der römischen Kirche kaum als gelungen angesehen werden.

„Wie die Dogmen der Kirche als das gegenwärtige Dasein der Lehren der Offenbarung in den konkreten Gliedern der Gemeinschaft des Glaubens ein lebendiges Leben führen und so in einem realen Zusammenhang mit Christus stehen, so ist in der Verwirklichung des Christlichen die Einbeziehung der Welt in das Corpus Christi mysticum durch die in gläubiger Verantwortung zu treffende personale Entscheidung des einzelnen Christen als eines Gliedes der Kirche gefordert. Die dafür notwendigen sakramentalen und religiös-ethischen Nor-

men bezeichnen Ziel und Grenze für das geistliche Recht in der Kirche. Ihnen muß ein lebendiges religiös-ethisch fundiertes geistliches Rechtsbewußtsein entsprechen, das auch die Rechtsbildung in der Kirche mitgestaltet und mitträgt" (175).

Wir stehen am Ende unserer Darstellung der katholischen Naturrechtserneuerung in der Gegenwart. Die Variationsbreite, die diese Versuche von Rommen bis Klein haben, zeigt, daß sich neben orthodox thomistischen Entwürfen wie dem Rommens, der ohne jeden Bezug auf die Übernatur rein aus der Ontologie das Naturrecht entwirft, doch auch Versuche finden, die von einer reinen analogia entis-Lehre zu einer analogia fidei oder zum augustinischen Exemplarismus hinübergehen, wie Ermeckes Familiarismus. Der reine Ontologismus und Juridizismus wird auch bei Klein zu überwinden versucht. Offenbar wird auch der Grad der Konkretisierungsmöglichkeit des Naturrechts verschieden eingeschätzt: während Rommen verhältnismäßig zurückhaltend ist, und das Naturrecht auf einige wenige prinzipielle Aussagen beschränkt haben will, folgert Süsterhenn schon sehr viel mutiger eine ganze föderalistische Politik aus der Naturrechtsthese. — Im einzelnen wäre kritisch zu fragen, ob die von Nell-Breuning geforderte Einmischung der Kirche in die Politik der Tatsache der Glaubensspaltung in der Christenheit gerecht wird und ob sich eine der bestehenden Kirchen anmaßen darf, „im Namen der Kirche" zu sprechen, ohne dabei gleichzeitig den Grundsatz der Parität und der Toleranz zu verletzen. Mit keinem Wort wird der Gespaltenheit der Christenheit Rechnung getragen, und muß die Beanspruchung der Andersgläubigen oder der Nichtchristen durch die Kirche, wie sie N.-B. fordert, nicht zu einer Vergewaltigung der Gewissen führen, denn offenbar bleibt es dabei ja nicht bei einer missionarischen Annäherung an die anderen, sondern es wird eine positiv rechtliche Sozialgestaltung gefordert, der sich jedermann beugen muß. Eine politisch-soziale Integration, wie sie in diesen Entwürfen gefordert wird, muß an der Pluralität der Konfessionen und der fortgeschrittenen Säkularisierung scheitern. Was den *Familiarismus* Ermeckes betrifft, so ist doch auf den praktischen Einwand zu hören, den ein Mann wie P. F. Drucker in seinem Buch „The End of economic man" (1939) aus seiner Erfahrung in Österreich äußert:

„Die eine bedeutsame Tatsache ist, daß die politischen und sozialen Kräfte der Religion allgemein entweder als schlechtweg reaktionär oder als sinnlose Phantasien erscheinen. Die päpstlichen Enzykliken zu sozialen Fragen können in einem Land wie Portugal mit Erfolg versucht werden, einem Land, das keines der Probleme der modernen industriellen Gesellschaft hat, die die Enzykliken lösen wollen. Jedoch auf ein Industrieland wie Österreich angewandt, erschienen ihre Lehren als *pseudoromantische Reaktion* oder als unsinniges Theoretisieren, weit entfernt von den harten Tatsachen" (a. a. O., S. 84).

Gewiß scheint das Familienidyll wie eine Rückkehr zum Paradies, aber doch ist dabei nicht zu übersehen, daß hier das Gesetz der geschlossenen Gesellschaft sofort wirksam wird, wenn in der Praxis des Lebens jede Gemeinschaft nach dem Muster der Familie gebildet wird. H. BERGSON sagt darüber in seinem Buch über „Die zwei Quellen der Moral und der Religion": Die Moral einer geschlossenen Gesellschaft, deren Glieder untereinander zusammenhalten, macht sie gleichgültig gegen die übrige Menschheit, immer bereit sich zu verteidigen oder anzugreifen und stets in der Kampfhaltung. Die amerikanische Soziologie spricht vom Gesetz der „ingroup", der die „out-gronp" gegenübersteht; die Treue und Ergebenheit gegen die Glieder der eigenen Gruppe verwandelt sich sofort in List und Tücke, wenn es sich um Außenseiter oder Glieder einer anderen Gruppe handelt. Der Familiarismus als Idealtypus der Sozialformen hat seine existentielle Schranke darin, daß Gal 6 10 allzu ernst genommen wird und die Bevorzugung des eigenen Glaubensgenossen in der Politik zu einem üblen Nepotismus führt oder die Organisierung „christlicher Gewerkschaften" die Solidarität der Arbeiterschaft, und damit gerade ihr Familiewerden, gefährdet[1]).

Zum Ganzen der Naturrechtserneuerung auf katholischem Boden ist zu sagen, daß diese Tendenz zwar einem weithin gefühlten Bedürfnis entspricht nach Norm und Autorität, daß aber Zeugnisse wie die von Drucker zu denken geben sollten, wieweit eine solche Wesensethik Situationsethik werden kann. Und immer noch bleibt, selbst wenn dies der Reformation den Tadel der sozialethischen Unfruchtbarkeit einträgt, die von Luther gestellte Frage hinter das agere und esse nach dem *fieri*. Wohl bringt ein guter Baum gute Früchte, aber die Frage ist, wie es zum guten Baum kommt. Und hier ist die protestantische Negation des Naturrechts in der reformatorischen Tiefe der Sündenerkenntnis verwurzelt. Ob Naturrecht möglich ist oder nicht, hängt so letztlich an der Entscheidung der Frage, ob die Sünde akzidentiell oder substantiell ist, ob sie auf den Einzelnen und seinen Akt beschränkt ist oder auch die Ordnungen und Institutionen ergriffen hat.

(Fortsetzung folgt)

1) Daß selbst die so sehr exklusive Freimaurerei ihre Exklusivität als Hindernis für ihr philanthropisches und allgemein-bürgerliches Handeln empfindet, beweist die neuerdings erhobene Forderung, diesen Abschnitt ihrer Geschichte als beendet zu betrachten und an die Öffentlichkeit zu treten, vgl. E. HORNEFFER, Das Freimaurertum und die Religion der Arbeit. Düsseldorf o. J.

Übersicht über katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart

Von Heinrich Hermelink

Unter den katholischen Werken, die in dieser Sammelbesprechung zu würdigen sind, stehen an der Spitze vier große gehaltvolle Werke, auf die in erster Linie hingewiesen werden muß: H. Jedins erster Band seiner auf vier Bände geplanten Geschichte des Trienter Konzils, sodann die neue Auflage von Joseph Lortz' Werk über die Reformation in Deutschland; dazu kommt das dreibändige Werk von Adolf Herte über das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus und schließlich das Buch von E. W. Zeeden über Martin Luther im Urteil des deutschen Luthertums.

Bei den Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Protestantismus, die den Namen „Una Sancta" angenommen haben, stößt man, wie sich gezeigt hat, immer wieder auf das Konzil von Trient. Man kann von katholischer Seite hören, daß die katholische Reformbewegung, die in den Bestimmungen des Tridentinischen Konzils ihren wesentlichen Niederschlag gefunden hat, bis zu einem gewissen Grad der Reformation zu verdanken sei. Desto wichtiger ist für das interkonfessionelle Gespräch die Kenntnis der Geschichte des Tridentiner Konzils für beide Gesprächspartner. So haben die neueren katholischen Arbeiten über das Konzil von Trient eine große Bedeutung, gerade auch für die Gegenwart, und sind aufs dankbarste zu begrüßen. Dahin gehören zunächst einmal die verschiedenen Untersuchungen Adolf Stakemeiers, die zuletzt zusammengestellt und weitergeführt worden sind unter dem Titel „Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit". Das Buch sollte erscheinen zur Jubiläumsfeier des Konzils, das im Dezember 1545 eröffnet wurde und im Dezember 1563 abschloß. Der Verfasser beruft sich auf die von Papst Pius XII. zum Konzilsjubiläum ausgesprochene Hoffnung, daß die vom Apostolischen Stuhl Getrennten „sich ein richtiges und mit der Geschichte übereinstimmendes Urteil über jene bedeutsamen Ereignisse bilden mögen, deren Gedächtnis jetzt begangen wird". „Füge es unser Gott, daß sich in unseren Zeiten verwirkliche, was Du einmal verheißen hast: daß ein Hirte und eine Herde werde."

Stakemeier[1]) verfolgt in eingehender Untersuchung die Verhandlungen über die Gnadengewißheit zwischen den einzelnen Schulen der Thomisten,

1) Adolf Stakemeier, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit. Heidelberg, Kerle, 1947. 223 S. Ausführliches Referat von mir in Theol. Literaturzeitung 1950 Nr. 9.

der Skotisten und der Augustiner, die nach dem Beschluß der Konzilsväter vom 17. Dezember 1546, daß keine der Schulmeinungen verurteilt werden solle, im Kompromiß vom 9. Januar 1547 sich einigten: „Niemand kann seiner Begnadigung gewiß sein certitudine fidei, cui non potest subesse falsum."

Noch wichtiger als die Arbeiten Stakemeiers ist die Gesamtdarstellung über die Geschichte des Konzils von Trient, von der HUBERT JEDIN soeben den ersten Band vorgelegt hat. In zwei „Büchern" wird behandelt: I. Konzil und Reform vom Basler Konzil bis zum Fünften Laterankonzil von 1512 bis 1517. II. Warum so spät? Die Vorgeschichte des Trienter Konzils 1517 bis 1545[1]). Buch III bis V werden die beiden Trienter Konzilsperioden von 1545/47 und 1551/52 mit dem Bologneser Zwischenspiel behandeln, die durch die Ausrichtung auf die deutsche Glaubensspaltung und die enge Verflechtung mit der Religionspolitik Karls V. zu einer inneren Einheit verbunden sind; sie sollen den zweiten Band bilden. Der dritte ist dem großen Reformkonzil unter Pius IV. vorbehalten, in dessen Darstellung der tiefe Einschnitt im März 1563 die Bücher VI und VII abgrenzt. Buch VIII vermittelt einen Überblick über die Wirkungen des Konzils von Trient im Leben der Kirche und wird, zusammen mit einer Literaturübersicht, chronologischen Tabellen und einem Teilnehmerverzeichnis den verhältnismäßig schmalen vierten Band ausmachen.

Im ersten Buch wird ausgegangen von dem Sieg, den das Papsttum schon unter Martin V. in Konstanz und erst recht unter Eugen IV. über das Basler Konzil errungen hat. Es war kein völliger Sieg, ebenso wie der Konziliarismus mit den beiden Konstanzer Dekreten „Sacrosancta" und „Frequens" wohl einen Erfolg, aber keinen eigentlichen Sieg errungen hatte. Das Papsttum hat schließlich den Sieg über die konziliare Bewegung errungen um den hohen Preis, daß in den Fürstenkonkordaten der moderne Staat der Hauptgewinner worden war. Torquemadas „Summa de ecclesia" und die Bulle „Execrabilis" von 1460, von dem einstigen Konzilssekretär Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II., erlassen, dokumentieren den Sieg des Papsttums über den Konziliarismus, der jedoch an den Universitäten, besonders an der Universität Paris fortlebte. Fürsten und kirchliche Körperschaften fahren gegenüber der päpstlichen Reaktion fort, die verbotene Konzilsappellation wie ein erlaubtes Rechtsmittel weiterhin zu gebrauchen. Namentlich seit dem Pontifikat Alexanders VI. lebt bis in das Kardinalskollegium hinein das Konzilsbegehren wieder auf, das bei allen Neuerungen von Kardinälen und bei den Wahlkapitulationen gegenüber den Päpsten sich geltend macht.

1) HUBERT JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient. Band I: Der Kampf um das Konzil. 1949. Verlag Herder, Freiburg. XIII und 643 Seiten.

Der gänzlich verunglückte Konzilsaufruf des Zamometič von Basel (1482) offenbarte die Stärke des Primatialbewußtseins in der Christenheit, sowie auch die Unzuverlässigkeit der rein politisch bedingten Konzilsforderungen. Jedoch blieb in der Kardinalsopposition der Anspruch, daß gegenüber einem Notstand, dem der Papst nicht selbst begegne, das *Konzil als Ventil der Christenheit* aufgerufen werden dürfe. So kam es nach der Sprengung der Liga von Cambrai im Jahr 1511 zur Einberufung des Conciliabulum von *Pisa*, zu dem sich 5 Kardinäle mit den beiden mächtigsten Herrschern der Christenheit, dem Kaiser und dem allerchristlichsten König, verbanden. Der Papst Julius II. antwortete mit der Berufung eines *Generalkonzils in den Lateran* auf den 19. April 1512, das die überwiegende Mehrheit der Christenheit mit hellem Jubel aufnahm: endlich war das lang ersehnte Konzil da! Damit war das zweite Pisanum, das letzte antipäpstliche Konzil der Kirchengeschichte, kläglich gescheitert. Der Kaiser machte seinen Frieden mit dem Papst (Ende 1512) und auch König Ludwig XII. von Frankreich ließ das Conciliabulum, das nach Asti und später nach Lyon verlegt worden war, schließlich als unnötig fallen.

Nun wäre wohl das päpstliche Laterankonzil ohne Gegner imstande gewesen, eine *Reform* in vollem von der Christenheit ersehntem Umfang, am Haupt und an den Gliedern, durchzuführen. Aber bald zeigte sich, daß die Reformbulle des Konzils („Pastoralis officii" vom 13. Dezember 1513) und die ins Auge gefaßten Reformdekrete längst nicht befriedigten. Die päpstlichen Reformversuche mußten von geringer Wirkung bleiben, wenn auf der anderen Seite Papst Leo X. ohne jegliches Verantwortungsbewußtsein für die Seelen in der Austeilung von Seelsorgebenefizien und Dispensen keine Grenzen kannte. Aus Spanien kam der Alarmruf: eine Reformatio capitis ist nötig auf der ganzen Linie. Der katholische König zusammen mit den Vertretern der spanischen Kirche auf dem Konzil erhob ihn. Doch auch er vermochte in Rom nicht Gehör zu finden.

So blieb die Reform anheimgegeben der Selbstverantwortlichkeit der Glieder der Kirche. Die *Selbstreform* war der einzige, schließlich auch überall in der Kirche gangbare Weg: *der Weg der Heiligen.* In den Orden fängt die Reform an. Rückkehr zur alten Regelstrenge und der Schritt hinaus zur apostolischen Wirksamkeit verbinden sich. Die Ordensreform wirkt hinaus in die Laienwelt und in die Beamtungen der Kirche. Aber es waren überall nur Anfänge. Wohl vermag das italienische Quattrocento Volksprediger aufzuweisen, wie Bernardin von Siena und Johannes von Capistrano, oder Bischöfe wie Antonio von Florenz und den Jesuaten Antonio Bertini von Foligno. Mit Savonarola stößt die Ordensreform in den Bereich des Politischen. Aus den spanischen Bettelorden gehen Gestalten hervor, wie Kardinal Ximenez, der Gründer der Universität Alcalà, oder der Homo

apostolicus Talavera, der erste Erzbischof von Granada. Die Karthause, nunquam reformata quia nunquam deformata, stellt auch in Deutschland Reformatoren, wie Ludolf von Sachsen, dessen „Vita Christi" auf dem Bücherbord des Ritters Iñigo da Loyola stand, oder die überaus fruchtbaren Schriftsteller Jakob von Jüterbock und Dionysius Rickel. Mit Gert Groot und seiner Devotio moderna beginnt das Laientum sich selbst zu reformieren. Das „Oratorium der göttlichen Liebe", aus dessen Mitte Cajetan den Theatinerorden gestiftet hat, wird gern als Anfang der katholischen Reformbewegung gerühmt. Jedin betont, daß diese Einflüsse nicht überschätzt werden dürfen. Es war ein Rinnsal, das mit vielen anderen Zuflüssen sich vereinigen mußte, bis die Reform schließlich ein Strom wurde. Der Drang des *Laientums* zur Selbstheiligung zeigt sich bei Gasparo Contarini und bei Nicolo Tiepolo, sowie in den späteren Gründungen der Somasker und der Barnabiten.

Auch in den Reihen des *Weltklerus* erstehen in allen Ländern Bischöfe und Priester, die durch Visitationen und Synoden, durch Wort und Feder, vor allem durch ihr Beispiel in ihren Kreisen für eine Besserung der kirchlichen Zustände sorgen. Ihre Zahl und Namen sind noch weithin unbekannt und müssen aus den unveröffentlichten Visitationsakten und Synodalstatuten noch herausgearbeitet werden. Trotz allem bleibt es aber bei bescheidenen Ansätzen, die nach 1500 großenteils wieder verkümmerten. Auch die Bischöfe in Deutschland, wie Heinrich von Hewen in Konstanz (gest. 1462) oder Friedrich von Zollern (gest. 1505) und Christoph von Stadion (gest. 1543) in Augsburg und andere waren erfüllt vom Reformgeist, der später in die Trienter Reformbewegung einmündete. Doch dürfen gerade in Deutschland die *hindernden Kräfte* nicht übersehen werden. Das sind einerseits die landesfürstliche Kirchenreform, die sich gerne mit der Reformbewegung verband, um ihre staatskirchlichen Ziele zu erreichen, die in Deutschland leicht zum landeskirchlichen Territorialismus führten; und andererseits die humanistische Reformbewegung, die von Valla und Colet zu *Erasmus* hinüberführt. Es ist beachtenswert, daß die von Karl Müller eingeleitete, von Mestwerdt, Meißinger und W. Koehler fortgeführte positive Schätzung der religiös-wissenschaftlichen Reformtätigkeit von Erasmus durch Jedin (wie auch durch Lortz) eine Einschränkung erfährt. Seine „Philosophie Christi", die noch auf dem Konzil von Trient ihre Wirkung ausgeübt hat, führte über die Tiefe der christlichen Mysterien hinweg, so sehr auch Erasmus für das Studium der Bibel in den Grundsprachen eingetreten ist und so sehr er mit den großen Väterausgaben, die er mit seinem Schüler Beatus Rhenanus besorgte, auch die katholische Reform gestalten half. Mit seinem Gegensatz gegen die scholastische Tradition und mit seiner feinen, aber tötlichen Ironie im „Lob der Narrheit" und in den „Kollo-

quien" über den Klerus zeigt er einen Geist, aus dem eine wahre Reform nicht hervorgehen konnte.

Wohl ist unter Mitwirkung des Humanismus ein neues *Bischofsideal* entstanden, das schließlich seine geschichtliche Verkörperung in Karl Borromäus gefunden hat. Der Veroneser Bischof Giberti und der „Stimulus pastorum" des Bartolomäus de Martyribus stehen an der Schwelle des Konzils von Trient. Bemerkenswert bleibt, daß die *Päpste* der Restauration und der Renaissance da und dort die Selbstreform der Glieder unterstützt haben, aber selten haben sie eine Initiative ergriffen und wenig dazugetan, um die Hindernisse zu beseitigen, die sich dem Wachstum einer neuen Reformgesinnung entgegenstellten. Letztlich fehlt es sowohl beim Haupte, wie bei den Gliedern der Kirche am durchbrechenden Willen zur Reform. Wenn auch die altprotestantische Auffassung im Unrecht war, als ob die Kirche vor der „Glaubensspaltung" ganz in Verweltlichung und Unglauben versunken gewesen wäre, so kann man doch auch nicht sagen, daß die katholische „Selbstreform" auch ohne Luther zum Ziel geführt und die ganze Kirche ergriffen hätte. Sowohl die Glaubensdekrete in Trient sind im Gegensatz zu Luther formuliert worden, wie auch die Reformdekrete ohne das Auftreten der Reformatoren nicht denkbar sind.

Mit dieser Feststellung geht der Verfasser über zum zweiten Buch, das die *unmittelbare Vorgeschichte des Konzils* von 1517 ab behandelt. Der kurze Überblick über die Entwicklung Luthers und seine Stellung zu „Reform" und Konzil läßt ein eigentliches Verständnis für das religiöse Anliegen Luthers (sowohl bezüglich der Rechtfertigungslehre als auch für die Berufung auf die Heilige Schrift als alleinige Heilsquelle) vermissen. Daß hier eine religiöse Urkraft zum Durchbruch kam, die auch die reformatorische Volksbewegung mit eigentümlichen Kräften erfüllte, die gegenüber allem Hin und Her von Politik, Tradition und kirchlichem Brauch siegreich sich durchsetzen mußte, kommt nicht so deutlich (wie z. B. bei Lortz, Hessen, Rademacher und anderen Katholiken) zur Anerkennung. Der Verfasser urteilt „vom Standpunkt des Katholiken von heute, der auf dem Boden des Vatikanischen Konzils steht".

Das Konzil, das Luther in den Wochen nach Augsburg (1518/19), als er nach Paris zu fliehen bereit war, als letzte Rettung ansah, wurde ihm persönlich unwichtig, je fester sein Glaubens- und Kirchenbegriff sich ausbaute.

Ein Vierteljahrhundert hindurch blieb das Konzil die Hoffnung und der Ruf aus aller Welt, aus den verschiedensten Gründen, aus den wechselnden politischen und religiösen Situationen, bald von den Deutschen, bald von den Spaniern und Franzosen erhoben, diesmal vom Kaiser, dann wieder vom König von Frankreich unterstützt. In Deutschland sind es bald die

Altgläubigen, wie Herzog Georg von Sachsen, bald die Schmalkaldener, die zum Konzil drängen. Es kann hier nicht im einzelnen das Hin und Her verfolgt werden, das der Verfasser in spannender Darstellung bis in alle einzelnen Winkelzüge nacherzählt. Aber jedesmal, wenn das Ziel erreicht zu sein scheint, bricht es wieder auseinander; es kommt nicht zum Konzil. „Es ist unleugbar, daß große Teile des Kardinalskollegiums und der kurialen Beamtenschaft *das Konzil fürchteten*, weil sie von ihm einen vereinten Sturm der Nationen gegen die bisherige Pfründenbesetzungs- und Finanzpraxis, eine Beschränkung ihrer Einkünfte und das Ende des bisherigen glänzenden Wohllebens erwarteten." Die beiden Medici-Päpste Leo X. und Klemens VII. waren zeitlebens Gegner des Konzils, wenn auch der letztere „mit halbem Herzen" dem Kaiser um 1530 ein solches zusagen mußte, das aber schließlich doch noch hinausgeschoben werden konnte. Der dazwischen stehende Reformpapst Adrian VI. war, solange er lebte, Freund des Konzils gewesen, aber gerade er kam in seinem kurzen Pontifikat nicht dazu, es wirksam zu betreiben.

Zum erstenmal war 1524 der Name *Trient* als Konzilsort genannt worden, weil es eine deutsche und doch in Italien gelegene Stadt sei. Ein Konzil, damals vor dem großen Bauernkrieg im Ernst durchgeführt — „welche Perspektive zur Vermeidung der Glaubensspaltung"! Aber statt dessen kam es zum Anfang der „Gegenreformation" mit dem Regensburger Bund des Legaten Campeggio, der den Bund der sozialen mit der kirchlichen Reformation herausforderte und nach dem sächsischen Kurfürsten den definitiven Abfall des Hessen Philipp, des fränkischen Brandenburgers Georg und anderer norddeutschen Fürsten herbeiführte. (Der Unterschied von „katholischer Reform" und „Gegenreformation" hätte in der Darstellung Jedins stärker hervorgehoben werden dürfen.) Von da an war der territoriale Ausbau der evangelischen Landeskirchen im *Reichstag von Speyer* 1526 reichsgesetzlich sichergestellt. Statt des Konzils gab es Krieg, und nach der Augsburger Konfession kam eine Ära „ergebnisloser Verhandlungen" (1531—1534). „Über das Konzil und die Reform *nichts als Worte!*", so beschreibt der Augustinergeneral Seripando das Lebensresultat des Papstes Klemens VII., der 1534 starb. Die Protestanten verweigerten damals zum erstenmal offen und in aller Form das vom Papst zuletzt noch angekündigte Konzil, das sie bis dahin zusammen mit den Katholiken gefordert hatten: sie erkennen nur noch ein Konzil an, das sich der heiligen Schrift unterstelle. Auch die übrige Welt glaubte nicht mehr an das Zustandekommen des Konzils. Der große Spanier Franz von Vitoria schrieb voller Schwermut: „Seitdem die Päpste die Konzilien zu fürchten begannen, bleibt die Kirche ohne Konzilien, und sie wird bleiben zum Unheil und Verderben der Religion."

Der Farnese-Papst Paul III. (1534—1549) trat sein Amt an mit der Ankündigung des Konzils; er sah, daß es nicht zu umgehen sei. Das Schlimme war nur, daß er den Kaiser, der dazu unentbehrlich war, direkt haßte. Das Generalkonzil wurde einberufen auf 23. Mai 1537 nach *Mantua*. Der Kaiser konnte sein Mißtrauen nicht lassen; und die Schmalkaldener antworteten in „unerhörtem Ton", wie Jedin meint, mit Ausspielung des evangelischen Schriftprinzips gegen den Primatialanspruch des Papstes. (Konnten sie von ihrem Standpunkt aus anders?) Dabei entstanden die Schmalkaldischen Artikel. Doch nicht durch diese, die dem Konzilsverlangen des Papstes also zu verdanken sind, und auch nicht durch das schismatische England, sondern durch die Haltung Frankreichs ist das Konzil in Mantua zu Fall gebracht worden, wo man sich auch auf nichts eingerichtet hatte. Der Papst prolongierte das Konzil auf die Kalenden des November; alle Welt redete aber von den griechischen Kalenden. Der Zweck des Konzils war nicht mehr die Rückführung der Protestanten, sondern die Erhaltung der noch übrigen Katholiken und die Stärkung der Unentschiedenen. Vicenza wurde schließlich statt Mantua als Konzilsort erwählt. Aber niemand kam dorthin. Die vierte Prorogation reichte ins Jahr 1540 hinein. Inzwischen hatte der Kaiser mit der *Ära der Religionsgespräche* (in Leipzig, Frankfurt, Hagenau-Worms und schließlich in Regensburg 1539—1541) begonnen, während deren Dauer ihm das Konzil ohnehin nicht möglich war. Nicht durch Toleranz und Ausgleich, sondern nur durch straffe Betonung des eigenen, exklusiven Standpunkts konnte das Papsttum die Schlacht der Gegenreformation schlagen („gewonnen" hat es sie doch wohl nicht, wie der Verfasser S. 292 sagt.) Seit dem Reichstag von Regensburg 1541 hat *der Kaiser* das Übergewicht, weil er den Führer der Schmalkaldener, den Landgrafen von Hessen, wegen dessen Doppelehe in der Hand hatte. Das „Evangelium" von der Rechtfertigung war zur religiösen Grundfrage in ganz Europa geworden. Contarini, gleich alt wie Luther, der um dieselbe Zeit wie Luthers „Turmerlebnis", nämlich an Ostern 1511, seine „Bekehrung" durch das paulinisch-augustinische Evangelium gefunden hatte, wurde als Nuntius in Regensburg der katholische Leiter des dortigen Unionsversuchs, der an der Eucharistie- und Bußlehre auseinanderbrach.

Nun verlangte die Kurie die unverzügliche Einberufung des Generalkonzils; ein Gespräch zwischen Granvella, dem kaiserlichen Kanzler und dem Nuntius Morone wurde die *Geburtsstunde des Konzils von Trient*. Die Kontroverstheologie auf beiden Seiten marschiert gegeneinander auf: nach den vier ersten „Evangelisten" der katholischen Verteidigung (Eck, Cochläus, Fabri und Nausea) kommen die Kämpfer aus den Bettelorden: Hochstraten, Alfeld, Schatzgeyer; dahinter die Löwener Latomus und Pighius mit dem englischen Märtyrerbischof John Fisher, und über allen der ge-

ehrte Thomist, der Kardinal Cajetan mit Clichtoveus, Cano, Vitoria und anderen Thomisten in Frankreich und Spanien. Noch einmal erhob sich die Frage, ob *Reform ohne Konzil* möglich sei, nachdem Paul III. die Männer der Reform, die Laien Contarini, Pole, Sadoleto, Carafa und andere wie Morone, Cortese und Badia mit dem Purpur geschmückt hatte. Das „*Consilium de emendanda ecclesia*" war schon 1537 ausgearbeitet worden, worin die Übersteigerung der Papaltheorie als die Wurzel alles Übels bezeichnet worden war. Es konnte schon 1538 von Johannes Sturm in Straßburg veröffentlicht werden; Luther gab es in deutscher Übersetzung mit entsprechenden Bemerkungen heraus (W.A. 50, 284 ff.). Das Problem der Residenz der Bischöfe kam in den Vordergrund; mit dem neuen Bischofsideal war die katholische Reform auf dem Marsch.

Der Einbruch der *Neuerung in Italien* und die dagegen nach Rom verlegte Inquisition (1541) drängten auf das Konzil hin. Der Kaiser schlug nun endgültig Trient als Tagungsort vor. Dorthin erging die erste Einberufung (22. Mai 1542), obwohl der Kaiser und der König von Frankreich in neuem Krieg standen und der Papst die Neutralität nicht verlassen wollte. Die Beschickung des Konzils aus allen Nationen war kläglich; nicht mehr als zehn Bischöfe kamen zusammen. So mußte das Konzil suspendiert werden: die Hauptschuld trägt die Nepotenpolitik des Papstes. Das Familieninteresse der Farnese war stärker als die Not der Christenheit.

Doch nach dem Frieden von Crépy (18. September 1544) konnte mit der Bulle „Laetare Jerusalem" das Generalkonzil endlich auf den 25. März 1545 *zum zweitenmal nach Trient* einberufen werden. Es paßte in den „großen Plan" des zweizüngigen Kaisers, daß er mit den Protestanten die Kompromißpolitik weiterhin betrieb und doch die Konzilspolitik des Papstes nicht direkt störte. Seine Politik des „als ob" erforderte große Geduld seitens der päpstlichen Konzeilslegaten, die lange nicht recht wußten, woran sie waren. Schließlich erhielt sie die Krönung, als auf Befehl des Papstes am dritten Advent (13. Dezember) 1545 das Konzil mit 4 Erzbischöfen, 21 Bischöfen und einigen Ordensgeneralen eröffnet wurde. So hat der Kampf um das Konzil, der über ein Vierteljahrhundert gedauert hatte, doch schließlich mit einem Erfolg geendet. Das Konzil kam für die nordischen Länder zu spät; doch kam es noch zurecht, um von den romanischen Nationen das „Unheil" der Reformation abzuwenden. In lebendiger Ausführung wird zum Schluß Trient, der Schauplatz des Konzils, geschildert. Dem Buch sind 180 Seiten Anmerkungen angehängt, die in die Literatur und in die Probleme der Forschung einführen. Nach der gebotenen Probe darf man gespannt sein auf die Fortsetzung des Werks, welche die materiellen Beschlüsse des Konzils besprochen wird.

Die dritte Auflage von Jos. Lortz „Die Reformation in Deutschland"

unterscheidet sich nur in wenigem von der ersten 1939 und 1940 erschienenen Auflage. Leider sind die 11 Bildtafeln weggelassen, welche die letztere zierten. Im Text sind nur Kleinigkeiten verändert (am meisten II 174, wo ein Satz über die Gelassenheit des katholischen Kontroverstheologen Mensing aus dem Jahr 1530 wegfiel, der vielleicht Ärgernis erregen konnte[1]). Er ist durch geringfügige Einschübe ersetzt, so daß die Seitenzahlen beider Auflagen durchweg gleich geblieben sind. In der neuen Ausgabe sind nach dem unveränderten Literaturverzeichnis und Register 8 Seiten wertvoller Zeittafeln beigegeben, die in 6 Spalten die Daten von Päpsten, Fürsten, Luther, Religion und Theologie, Politik und Kirchenpolitik, und Kultur synchronistisch nebeneinander aufstellen. Außerdem ist das Schlußwort erweitert. Lortz rechtfertigt da, inwiefern ihm aus der Betrachtung des Reformationszeitalters die Pflicht erwachsen ist, am ökumenischen Gespräch teilzunehmen. Diese Verpflichtung führte ihn weiter, in zahlreichen Aussprachekreisen, besonders auch mit Studenten, den Zielen der Una-Sancta-Gespräche zu dienen. Aus diesen Bemühungen entstand ein weiteres Buch von Lortz über die Reformation als religiöses Anliegen heute, das vier Vorträge im Dienst der Una Sancta enthält und die Ergebnisse der Lortzschen Geschichtsdarstellung für die Gegenwart fruchtbar macht (1. Von den Ursachen der Reformation; 2. Martin Luther, vom Mönch zum Reformator; 3. Die innerkirchliche Reform des 16. Jahrhunderts; 4. Die Grundanliegen der Reformation und der Katholizismus heute)[2]). Eine gründliche Auseinandersetzung mit Lortz lohnt sich im folgenden um so mehr, als in der ThR noch nie auf ihn hingewiesen wurde.

Der verstorbene katholische Kirchenhistoriker in Tübingen K. Bihlmeyer schrieb 1940: „Es ist nicht leicht, dieses inhaltsreiche Geschichtswerk meritorisch zu würdigen. Überall findet man ein energisches Anpacken der Probleme und eine tiefbohrende theologische Erörterung bis zur Klärung. Die Verbindung der historischen mit der theologischen Kritik aus ungebrochener katholischer Haltung heraus bei aller Offenheit und allem Freimut ist ein Charakteristikum des Werkes. Der Stil ist klar, beschwingt, männlich und charaktervoll; an mancher Stelle erhebt er sich

1) Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland. I. Band: Voraussetzungen Aufbruch, Erste Entscheidung. XII und 437 Seiten. II. Band: Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis. IX und 332 Seiten. 8 Seiten Zeittafeln 3. Auflage. Verlag Herder, Freiburg 1949.

2) Joseph Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. 1948. Paulinus-Verlag Trier. — Die bloßen Seitenzahlen ohne römische Ziffer weisen auf letzteres Buch; die Ziffern I und II mit weiteren arabischen Zahlen auf die zweibändige Geschichte der Reformation in Deutschland.

zur Höhe sentenziöser Eindringlichkeit. Man liest das Buch mit Genuß und steigender Anteilnahme an dem eminent tragischen Stoffe, der in tiefster Seele erregt und erschüttert." In der Tat, bei vielen Partien der eindringlichen Darstellung kann einem warm werden, und der protestantische Leser freut sich weithin der anerkennenden und klärenden Urteile gerade auch über Luther. Andrerseits gibt es viele Erörterungen und Angriffe, in denen nach dem Empfinden wohl jeden protestantischen Lesers das Verständnis Luthers und das gerechte Urteil über sein Werk völlig versagen.

Um gleich am Äußerlichsten anzufangen: der Stil zeigt neben den von Bihlmeyer mit Recht gerühmten Vorzügen doch auch empfindliche Mängel. Es wimmelt von Fremdwörtern, und was für welchen! In keinem Duden oder Fremdwörterbuch ist zu finden „peripherieren" (189, 271 und anderwärts); „pervertieren" und „Pervertierung" (190, 207 und sonst); die „Praxen" und Anweisungen der Kurie (I 397); dieser „singulär" „strukturierte" Mensch (Luther 131) erreicht den Gipfel seines „paradoxalen" Denkens (I 288); das Bekenntnis des unnützen Knechts wird bis zum „Exzeß" gesteigert (I 410). Der „arrivierte" Luther (115) verteidigt den einmal errungenen Grund mit wenig wählerischen Mitteln. Allzu häufig wird „liquidiert", selbst in einer Kapitelüberschrift (II 243, II 279 u. a.), wo man doch dieses nationalsozialistische Gebrauchswort zunächst einige Jahrzehnte ruhen lassen sollte. Zu den Lieblingsworten von Lortz gehören die „Sparten" (195, 268 u. a.), selbst in solchen Verbindungen: „Wir finden bei den Jesuiten (P. Faber und Jajus) die Sparten des Betens und der Abtötung" (II 139). Ja man kommt zu konfessionskundlichen Überlegungen, ob nicht bei unsern katholischen Kollegen das regelmäßige Beten in der Fremdsprache und der Gebrauch des Lateins, in dem sie uns über sind, das Kirchenlatein allzu leicht in ein Küchenlatein umschlagen lasse. Jedenfalls gilt dies von dem Anstoß, den wir daran nehmen, wenn Luther, Eck, Hosius, Contarini, Gropper und manche andere zu „religiösen Potenzen" erhoben werden. Uns schaudert es, so zu reden gegenüber der omnipotentia solius Dei.

Auch außerhalb der Fremdwörtersphäre gleitet die Sprache leicht ins saloppe Gleis aus: da wird geredet vom „Aufmucken" der Laien (I 202), vom „Aufklärichť" 211), regelmäßig vom „Gesamt" (251 u. a.), nur je einmal vom „Gesamtwerk" (II 88) und „Gesamtbestand" (242). Da heißt es (I 230): „Die Aufhebung des objektiv Sakramentalen überließ er (Luther) Zwingli und den Schwärmern." Hat er sie wirklich „überlassen"? Oder (I 390): Dem ersten Liederbuch von 1524 wird ein ausgesprochenes „moralistisches" Ziel gestellt (nein, nur ein „pädagogisches"). Doch genug der grausamen Wortklauberei!

Wir kommen näher an die Sache heran gegenüber den zahlreichen „*Irrealisfragen*" (234), „Wenn und aber" (I 248, II 92, II 189, 256 u. a.). Lortz gesteht selbst, daß „solche hypothetische Erörterungen über unabänderliche Vergangenheit immer mißlich sind" (I 249). Daß sie sich aber immer wieder einstellen, beweist, wie unendlich schwer es für den

Katholiken ist, sich mit der „Abspaltung" in der Kirche zurechtzufinden und sie zu verstehen. Wieviel mehr hätte Luther genützt, wenn er innerhalb der katholischen Kirche seine Kritik und seine Reformation sich hätte auswirken lassen! Doch Gott, der Herr der Geschichte, hat es anders gewollt. Das ist das Endresultat, auf das auch Lortz kommen muß: „Dem gewaltigen und gewaltsamen Um- und Aufbruch der Reformation muß eine bedeutsame Rolle im Heilsplan Gottes zukommen" (218).

Wir gönnen unseren katholischen Mitchristen gerne die Freude und den Stolz über den Erfolg der „Selbstheiligung" (182 u. a.) und „Selbstreform" (Jedin), wenn auch hier wieder das konfessionelle „Aber" sich einstellt, daß eine solche Wortbildung uns nicht möglich wäre. Gewiß kann die katholische Reform mit den vielen Heiligen, welche „die Zeit retten werden" (193), nicht anders als providentiell verstanden werden. „Wenn es irgend einmal einen geschichtlichen und geschichtlich weitgehend nachprüfbaren Erweis übernatürlicher Kraft der Kirche gibt, einen Erweis großen Stils, dann erbringt ihn das 16. und 17. Jahrhundert" (II 302). Und wie stehts auf der Gegenseite mit Luther und dem Evangelium der Reformation? Luther selbst sagte, daß während er bei seiner Käthe gesessen und Torgisch Bier getrunken habe, das „Wort" durch die Lande gelaufen sei, sichtbarlich getragen vom Geiste Gottes. Wie oft war er mit Recht und Gründen aufgegeben! Aleander z. B. ist nach dem Erlaß des Wormser Edikts völlig beruhigt: jetzt kanns nicht mehr fehlen. Und doch müssen immer wieder Päpste und die weltlichen Mächte zusammenhelfen, ihn und die Sache des Evangeliums zu retten. Als er nach dem Verhör in Augsburg sich fertig gemacht hat zur Flucht nach Paris, der Universität des Konziliarismus, bietet der Papst seinem Fürsten an, ihn mit einer fetten Pfründe zum Kardinal zu machen. Ist es ein Wunder, daß er sich im besonderen Schutze seines Gottes weiß und im Trotz der Glaubensgewißheit steht, so daß er dem päpstlichen Nuntius Vergerio in herausfordernder Sicherheit erklären kann, er werde selbst auf dem Konzil erscheinen? Ist es nicht zu verstehen, daß die Seinen in ihm den Megalander, den Wundermann verehren?

Lortz spricht gern von „unreligiösen Berechnungen und *Zufallsentscheidungen*" (235) unter den Anhängern der neuen Lehre; und er überschüttet mit verständnislosem Hohn namentlich die Städte Schwabens. Am übelsten kommt das kleine Biberach weg (I 364, II 60, II 219), das das Unglück hatte, daß einer katholischen Ratsmehrheit je eine von einem zwinglischer und einem lutherischen Prädikanten geführte gespaltene Bürgerschaft einander gegenüberstanden. Hier war dem (katholischen) Vertreter die Weisung nach Augsburg (1530) mitgegeben worden, er solle „sich des Glaubens und der Sekten halber so halten, wie der (für sich selbst nicht gerade heldenhafte, schwankende) Bürgermeister Besserer von Ulm. Später

hat sich Biberach seit 1536 eindeutig für die Abschaffung der Messe entschieden. Ganz zu Unrecht wird mit einem aus Janssen entnommenen Zitat das mutige Reutlingen verhöhnt (II 60), das den Ruhm hat, als einzige kleine Reichsstadt neben dem großen Nürnberg die Augustana unterschrieben zu haben. Hier war schon 1524 der „Reutlinger Sieg" erfochten und von dem tapferen Matthäus Alber, der in der Darstellung von Lortz ganz fehlt, trotz der Acht über ihn und seine Stadt vor dem Reichsregiment in Eßlingen furchtlos verteidigt worden. Wie überhaupt die schwäbischen Städte um 1530 mit Ausnahme Augsburgs, das den Kaiser und den Reichstag in seinen Mauern beherbergen mußte, recht tapfer sich gehalten haben. Im Ulm Besserers fand im November 1530 die Abstimmung der Bürgerschaft statt, wobei von 1865 Stimmen 1821 sich für die Konfession erklärten; in Eßlingen 1071 für und 21 gegen die Konfession und den Anschluß an den Schmalkalder Bund; in Heilbronn 1531 für und eine einzige Stimme gegen die Reformation. Nur in Rottweil, das 1524 vom Nuntius Campeggio als lutheranissima bezeichnet worden war, genügte die Drohung Erherzog Ferdinands, das Hofgericht könne wegverlegt werden, daß der Bürgermeister Moek mit Hilfe der katholischen Schweizerkantone die katholischen Bauern der Umgegend bewaffnete und die blutige Gegenreformation durchführte, welche etwa 100 Familien mit dem berühmten Arzt und Chronisten Valerius Anshelm vertrieb. Die „irreligiösen Berechnungen" hatten es eben mit sehr realen Tatsachen zu tun und die „Zufallsentscheidungen" gab es nicht. Unter uns Christen wollen wir es einander gestehen, daß der „Zufall" doch gottgewollt war.

Denn es hat so und nicht anders sein sollen, daß Luthers Reformation als evangelische Kirche neben der katholischen sich entwickelt und daß diese hinwiederum durch jene gestärkt und ins „Zeitalter der Heiligen" hinein gekräftigt worden ist. Doch darf man nicht hier alles Licht und dort allen Schatten sehen wollen. Ganz unfaßlich ist es, wie Lortz von „der gewaltigen Minderung des Betens in der neuen Kirche und der Minderung der Teilnahme des Volks an diesem Beten" sprechen kann (II 303). Die Streittheologen, wie z. B. Spangenberg, viel angefochten wegen ihrer Polemik, waren doch ebenso sehr Volkserzieher zum Gebet, von denen bis in den Pietismus hinein die Gebetbücher der „Tröster" ausgingen; ganz abgesehen davon, daß die Erziehung zum persönlichen freien Gebet auf evangelischer Seite viel stärker ist als auf der Gegenseite. Gebete waren doch auch die viel gesungenen Kirchenlieder dieses klassischen Zeitalters des Kirchenlieds, von dem auch heute noch unsere katholischen Mitchristen mit uns zehren.

Ein weiteres Kennzeichen dieser Reformationsgeschichte ist, daß die *evangelischen „Aufspaltungen"* (117, 159) teils übertrieben, teils gegenüber

dem lutherischen Rest von „objektivem Sakramentalismus" in bezug auf Zwingli und Calvin nicht ernst genug genommen werden. Neben dem Jubel über „die hinreißende Fülle der strahlenden heiligmäßigen kirchlichen Neugeburt (207) verschwinden die Bartholomäusnacht, die Aufhebung des Edikts von Nantes und die Verfolgungen der „Kirche der Wüste" lautlos unter den Tisch. Sie gehören ja freilich nicht mehr in die deutsche Reformationsgeschichte hinein; doch wenn vom katholischen Aufschwung in Frankreich die Rede ist, gehören sie auch her. Der Kardinal Richelieu, der mit seiner Politik den Protestanten Deutschlands auf die Beine half, ist schwer zu verurteilen (207), weil die Päpste nicht nur im 16., sondern auch im 17. Jahrhundert in ähnlicher „Pervertierung des Christlichen und des Priesterlichen" aus politischen Gründen christliche Belange fallen ließen. Ja „die Ausbreitung des Reiches Gottes" geschah drüben wie hüben „mit erbsündlichen Methoden" (203), wozu nicht nur die gewaltsame Ausführung des Cuius regio, eius religio gehörte, sondern auch gar viel hinterhältige Politik und Verlogenheit, die nicht in erster Linie auf die „geistliche Rückeroberung" der Seelen der Völker, sondern vielmehr auf die Rückgewinnung und Überlistung der Herrschenden auf geraden und krummen Wegen ausging. Von daher haben die Künste der Jesuiten ihren zweifelhaften Ruf bekommen.

Um nun zu *Luther selbst* zu kommen, wollen wir uns nicht allzu sehr mit den gegenüber der gegenreformatorischen Schimpfkanonade etwas gemilderten Anwürfen aufhalten: Die Antwort an Vergerio ist „markant lutherisch und übertrieben" (I 209). Er handelt in „Wut" (I 312), ja „in zuchtloser Wut" (I 332). Seine „Übertreibungssucht, seine Maßlosigkeit, die sein ganzes Wesen durchtränkende polemische Art" (119), die „Superlative und Exklusivformeln" des „Doktor hyperbolicus" (121) „verraten den inneren Aspekt". Seine „Trinkhaftigkeit" ist bei keinem der katholischen Streiter nachzuweisen; keiner ist so wie er „von kochendem Haß getrieben" gewesen (151). „Das Ausmaß des Grobianistischen führt unmittelbar an dämonische Kräfte". Sein „Stolz" und seine „Überheblichkeit" erinnern an die römische Bewertung der Häretiker: „sein Stolz hat ihn zu Fall gebracht" (152). Die Schwankungen in Luthers Lehre steigern sich theologisch bis zum Paradox und nähren sich aus ihm (122).

Ein wichtiges Kennzeichen der Charakteristik ist, daß Luther immerzu mit den katholischen *Heiligen* verglichen wird, z. B. mit Franz von Assisi (153 f.). Es wird sofort klar, wie weit Luthers „affektbeladenes, begehrendes, forderndes Wirken absteht von dieser erhaben objektiven Art" (154). „Er steigt nicht in die Sphäre der Heiligen empor" (150). Das stolze Selbstbewußtsein, in dem er lebt, ist bei den Heiligen nirgends zu finden (I 279). „Das Selbstbewußtsein Luthers wird so herrisch und ungeduldig, daß es

sich ungebührlich oder vielmehr revolutionär sprengend in den Vordergrund drängt" (I 422). Es ist gewiß richtig, daß Luther kein Heiliger war, der aus den Kräften der „Übernatur" die Natur überwindet. Lortz hat z. B. bei ihm anzumerken, daß selbst in den letzten Tagen seines Lebens das Interesse für das in den Briefen an Frau und Freunde gelobte Essen und Trinken nicht nachläßt (II 257). Eine Stimmung oder Haltung, die mehr und mehr das Irdische hinter sich gelassen habe, sei bei ihm nicht wahrzunehmen. Nichts zeigt deutlicher, daß hier ganz fremde Maßstäbe an Luther herangetragen werden. Er ist nicht ein ins „Übernatürliche" emporstrebender Heiliger; er ist ein Sünder, der sich zugleich in Glaubensgewißheit erlöst weiß. Doch die letzten Worte, die auf einem Zettel bei ihm gefunden wurden („Wir sind Bettler, das ist wahr!") und die Äußerungen „voll körniger Frömmigkeit" in der Todesstunde werden von Lortz gebührend gewürdigt.

Am meisten zeigen die *letzten größeren Schriften* Luthers, namentlich „Wider Hans Worst" (1541) und „Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet" (1545) samt den *Bildern über das Papsttum*, die Luther durch Cranach nach seinen Angaben anfertigen ließ (Beilage zur Weimarer Ausgabe, Bd. 50), wie tief Luther in der „Verwirklichung des Triebhaften bis zum offenen Haß" sinken konnte (149). Lortz sagt: „Diese Bilder sind eine Schande in der Geschichte des Protestantismus, wie die Ehebrüche des als Nachfolger Christi amtierenden Papstes Alexander VI. eine solche in der Geschichte der katholischen Kirche sind. Es gibt nur eine Möglichkeit: von solcher Schande unzweideutig abzurücken" (I 418). Ich frage dazu: werden da nicht zwei verschiedene Ebenen einander gegenübergestellt? Der Papst, der den Anspruch erhebt, als Nachfolger Christi religiöser und moralischer Führer der gesamten Christenheit zu sein, und sich dabei in Ehebrüchen ergeht; und der Reformator, der unter Berufung auf den Propheten Hosea und seine Reden gegen die Hurerei des Volkes sich mit Schmutz zu beschäftigen sich ausdrücklich berufen weiß. Ist der angeblich „triebhafte", „kochende Haß", „der in allem Grobianismus seiner Zeit nicht seinesgleichen hat", nicht vielmehr ein apokalyptischer, prophetischer Zorn? Ist es nicht vielmehr Luther zur Erfüllung des ihm aufgetragenen Lebenswerks darum zu tun, daß sein Verdikt über das antichristliche Papsttum, als „vom Teufel gestiftet", gerade in den Bildern unter das nicht lesende Volk komme? Es ist ein großes Wort, das ernst genommen sein will, wenn Luther gerade dies sein „Testament" nennt!

Ganz abgesehen von den Abschwächungen, die von der bäuerlichen Herkunft Luthers und dem saftigen Grobianismus seiner Zeit herkommen: Hängen die stercora nicht mit der Teufelsvorstellung der Zeit aufs engste zusammen? Tagelang sei der Höllengestank, ausgehend von den Teufeln, die aus ganz Nord-

deutschland und Belgien zum Leichenbegängnis des toten Luther kommandiert waren, über den Straßen von Mansfeld nach Wittenberg gelegen, erzählt der Franziskaner Heinrich Helm in Ausschmückung der Lutherlegenden des Cochläus. Ist das wirklich ein „triebhafter" Haß, was Luther mit der Vorstellung und der Redeweise seines Volks verbindet? Heute noch wird erzählt, ein norddeutsches Amtsgericht soll von einem Bürgermeisteramt der Ulmer Alb anläßlich eines Beleidigungsprozesses die Auskunft erhalten haben, daß der „schwäbische Gruß" (Götzens) allhier gebraucht werde, um ein Gespräch anzuknüpfen, um es passend weiterzuführen und um es nach Bedarf jäh abzubrechen. Gehen nicht angebliche Lutherworte in unserem Volk um, wie das „Aus einem verzageten Arsch fähret kein fröhlicher Furz" und ähnliche? Noch bis in den Anfang dieses Jahrhunderts wurde der „Hans Worst", über den sich Lortz zehnmal entrüstet, in den höheren Schulen Württembergs als Specimen der Prosa Luthers mit den Schülern gelesen, bis Karl Müller, der es selbst mir erzählt hat, als er von Breslau nach Tübingen kam, für Änderung sorgte. Man sieht (auch aus Thiel), wie verschieden bis in die Gegenwart hinein solche Dinge beurteilt werden. Jedenfalls steht Luthers apokalyptischer Zorn auf einem andern Blatt als die päpstlichen Ehebrüche Alexanders VI.

Luther stand von 1539 bis 1545 in einer gewaltigen *Wende der Stellung zum Konzil* und zum Papsttum, welches das Konzil verwirklichte (ohne und gegen die Protestanten). Daß für ihn der Trennungsstrich gegenüber der Kirche schon seit 1514/16 unheilbar gewesen wäre (II 207), daß der Angriff gegen das Papsttum als die „Quintessenz" (!) seiner Ablaßthesen von 1517 anzusehen sei (I 202), ist ein Irrtum von Eck und Lortz. Noch lange ist bei ihm, wie sonst auf evangelischer Seite das Bedürfnis nach Einheit der Kirche vorhanden. Noch die Schmalkaldischen Artikel 1537 rechnen, freilich stark veranlaßt durch die Schmalkaldischen Fürsten, mit der Möglichkeit der Auseinandersetzung auf einem einheitlichen Konzil, auf dem es Sätze einheitlicher Überzeugung (über „die hohen Artikel der göttlichen Majestät"), und solche des hoffnungslosen Widerspruchs (iustificatio sola fide, der „Drachenschwanz" der Messe, Umwandlung der Klöster zu Schulen und Kirchendienst, das ius divinum des Papsttums), dazu die Kompromißmöglichkeiten (über Sünde, Gesetz, Buße, Sakramente u. a.) geben werde. Mit Aufhören der Möglichkeit des gemeinsamen Konzils erst in der Schrift aus dem Jahr 1539 „Von Konziliis und Kirchen" (zum erstenmal der Plural!) stellt Luther auf Grund neuer historischer Studien unweigerlich fest, daß zwei Kirchen nebeneinander stehen: die wahre Kirche des Evangeliums und der Glaubensgewißheit und die viel größere Kapelle des Teufels, die er für das Papsttum gestiftet hat, in der die Werkgerechtigkeit gilt und die pestilentissima opinio beim Papst und den Sophisten verbreitet ist, daß der Mensch über die Gnade Gottes gegen ihn im Ungewissen bleiben müsse. Der Unterschied wird weiter behandelt in der Schrift „Wide-

Hans Worst" (1541) und er wird als Luthers Testament neu hinausverkündigt mit der letzten großen Schrift „Wider das Papsttum in Rom" (1545), mit den Versen und Bildern für das Volk. Hier entlädt sich Luthers apokalyptischer Zorn, der eben verstanden sein will.

Gegenüber der Anklage von Lortz, die hauptsächlich gegen die Schrift „Wider Hans Worst" gerichtet ist, daß Luther hier wie überall in noch so vielen Variationen die *„Fabel" von der katholischen Werkheiligkeit* (I 111, 127 u. a.) wiederhole, muß mit dem Worte Walter Koehlers geantwortet werden: „Das hohe Lied von der Gnade ist in der katholischen Kirche nie verklungen, es ist nur nie allein erklungen" (s. Joh. Hessen S. 46 Anm.). Die Mißbräuche der Vulgärfrömmigkeit in der Reformationszeit sind gerade hier durch die Tridentinische Reform nicht vermindert, sondern eher noch vermehrt worden. Rademacher hat auf eines aufmerksam gemacht, das bei Lortz ganz übersehen ist, daß im Katholizismus Deutschlands durch die Abwehr der Gegenreformation religiöse Schädigungen eingetreten seien: „Die berechtigte Ablehnung einer reinen Innerlichkeit führte zu einer ebenso unberechtigten Veräußerlichung; die Furcht vor der persönlichen Verantwortung zu herdenmäßiger Unselbständigkeit; der Kampf gegen die Sola-Fides-Lehre zu einer übertriebenen Werkheiligkeit". Der lutherische Kampf gegen die Werkheiligkeit und den Verdienstbegriff hängt zusammen mit der tatsächlich vorhandenen Verschiedenheit in der Wertung der natürlichen Tugend und in der Beurteilung der Erbsünde. Hier liegt ein tiefer Zusammenhang mit Luthers Gotteserleben vor, das von den meisten katholischen Beurteilern Luthers und so auch von Lortz übersehen wird. In Luthers Erbsündenanschauung ist enthalben das Erlebnis numinoser Unheiligkeit, dem seine von Jugend auf zitternde numinose Scheu vor der heiligen Majestät Gottes entspricht, die auf katholischer Seite fälschlich als mehr oder weniger krankhafte „Skrupulosität" erklärt wird. Aus diesem Untergrund erhebt sich positiv die Gewißheit des Glaubens an das Wort allein, in dem gleichzeitig intuitiv erfaßt werden das Wort der Vergebung, die Heilsgewißheit des Glaubens und die Verpflichtung zum guten Werk. Alle drei sind verankert im Gegensatz gegen die Werkheiligkeit, deren Bekämpfung nie abbrechen kann und somit zum Hauptunterschied der Konfessionen gehört.

Es würde zu weit führen, dies im Gegensatz zu den Fehldeutungen von Lortz umständlich zu erörtern. Doch die letzte Formel, mit der Lortz die Person Luthers zu deuten versucht, muß noch genannt werden. Das ist der *Subjektivismus*, in den Luther die Welt gestürzt hat: „er ist von der Wurzel her subjektivistisch angelegt" (I 162, 134, 154 u. oft). Immerhin muß Lortz zugeben, daß Luther selbst einem „objektiven Subjektivismus" oder einem „subjektiven Objektivismus" verfallen sei, wobei anerkannt wird, daß für

Luther im „Wort", dessen Verdeutlichung das Sakrament ist, Christus selbst im Glaubenden mächtig wird. Welche Befreiung und welche persönlich selbständige Kraft damit dem im Sinne Luthers Glaubenden geschenkt ist, wird der gläubige Katholik von seinen Voraussetzungen aus niemals ahnen können (es sei denn sie trete ihm in einer echt protestantischen Persönlichkeit, wie es etwa Wilhelm Herrmann war, lebendig entgegen).

In seinem „Subjektivismus" beansprucht Luther, dieser „Alleiner", das Recht, den Inhalt der *Schrift* zu bestimmen (I 213). Er ist nach Lortz nicht „Hörer" im Vollsinn des Wortes gewesen. Er wurde zum Richter nicht nur der katholischen Tradition, sondern sogar des Neuen Testaments. Wenn auch der reformierte und pietistische Biblizismus geneigt sein sollten, Lortz in diesem Punkte ein gewisses Recht zuzugestehen, ist doch auch hier ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen (man denke nur an die päpstlichen Bibelkommissionen mit ihren famosen Dekreten!). Im Ernst: Können die Vorreden der Septemberbibel von uns auch nur in einem Satze preisgegeben werden? Hängen die Urteile über den Jakobusbrief und die Offenbarung Johannis nicht letztlich zusammen mit Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, d. h. mit dem Zentrum seines Glaubens? Und hängt nicht daran das gute Recht jeglicher Art von geschichtlicher Erfassung der Schriften des Alten und Neuen Testaments? Vgl. meine Schrift „Katholizismus und Protestantismus im Gespräch um die Una Sancta", Stuttgart 1949, S. 44; dazu H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 1948 (s. unten), S. 158 ff.

Nach solchen kritischen Vorbemerkungen soll rückhaltlos *das Verdienst von Lortz* in seiner neuen katholischen Beurteilung Luthers anerkannt werden: Er ist „ein Urphänomen schöpferischer Eigenart und Kraft", ein Homo Religiosus, ein großer Beter, der den katholisch christlichen Zentralbesitz, den Gottmenschen und seinen Kreuzestod, als Mittelpunkt seiner Frömmigkeit, freilich auf häretischem Wege, gefunden hat. Er hat die katholische Theologie in einer unkatholisch verderbten Form im spätmittelalterlichen Ockamismus kennen gelernt und infolge davon einen „Katholizismus" niedergerungen, der in Wirklichkeit nicht katholisch war. So mancherlei auch dazu zu sagen wäre — gottlob sind die Zeiten nicht nur von Cochläus und Majunke, sondern auch von Denifle und Grisar vorbei! Dafür danken wir Lortz.

Noch einige Korrekturen: Bebel (I 50), der 1518 gestorben ist, war nie „Lutheranhänger". Brenz (I 357) war nie Zisterzienser (Verwechslung mit Blarer?). Heinrich von Kettenbach (I 341) ist in Ulm meteorartig aufgetreten, hat aber nie dort „reformiert". Die Reformation in Ulm begann 1524 mit der Berufung Konrad Sams. Sebastian Franck (II 75), nicht Frank, war 1532 in Eßlingen drei Vierteljahre lang Seifensieder; in Ulm seit 1533 Druckereigehilfe.

Die „deutsche Messe Luthers" (II 220) war niemals „Verschleierung". Das Verhalten Luthers bei der Doppelehe Philipps von Hessen (II 248) ist falsch beurteilt (vgl. den Rat Cajetans zu Gestattung einer Doppelehe im Ehehandel Heinrichs VIII. von England). Die Übertreibungen der katholischen Polemik (II 299) dürfen nicht nachgeschrieben werden: Die Predigtstühle von Brenz, Bugenhagen, Butzer, Blarer und vieler anderer Prädikanten waren keine „Scheltstühle". Die Reformatoren der zweiten Garnitur sind (im Vergleich zu den katholischen Vorkämpfern) viel zu kurz gekommen. Die zweite Fürstengeneration (II 25) hat Männer wie Christoph von Württemberg, der sich nach reiflicher Prüfung zwischen katholischer, calvinistischer und lutherischer Religion selbständig entschieden hat. Neben ihm war Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz einer der frömmsten Männer seiner Zeit. Auch bei den Hessen und Sachsen, bei Georg von Anhalt und anderen kann man nicht sagen, daß die politischen und wirtschaftlichen Instinkte die religiös-evangelischen Triebkräfte überwogen hätten. Schon Philipp von Hessen ist bezüglich seiner religiösen Haltung zu ungünstig beurteilt. Die Verhandlungen über das Kirchengut im Schmalkaldischen Bund 1537—1540 müssen II 25 oder anderwärts erwähnt werden. Es muß gesagt werden, daß in der Confessio Augustana, die unmöglich „der bedeutendste Versuch des Humanismus in das Luthertum einzudringen" (II 52) genannt werden darf (man beachte ihre Entstehungsgeschichte!) und in der darauf folgenden Apologie, trotz aller Sünden Melanchthons in Augsburg, die evangelische Heilslehre ihre klassische Formulierung gefunden hat. Das Urteil Luthers über das Marburger Gespräch im Brief an seine Frau: „Wir sind fast in allen Stücken eins" (II 45), war nicht nur ein bloßer Eindruck Luthers, sondern auch sachlich richtig, insofern die Stuttgarter (1534) und die Wittenberger Konkordie (1536, II 68) daraus entstanden sind. Bei Cochläus (II 155, I 262 f.) sind die Schimpfworte, mit denen Luther seinen Gegner „Rotzlöffel" traktiert, lückenlos aufgezählt; aber was für Verwüstungen der Polemik in drei Jahrhunderte und in alle Länder der Christenheit von ihm ausgegangen sind (vgl. die drei Bände von Herte), ist nicht mit einem Worte erwähnt.

Auch das Schriftchen von Johannes Hessen über Luther[1]) kommt darauf hinaus, daß die Verständigung zwischen den Konfessionen als Weg zur Una Sancta zu betreiben ist. Ein erster Abschnitt beschreibt den Wandel in der katholischen Beurteilung Luthers sehr ausführlich und instruktiv. Der zweite Abschnitt stellt uns vor „das Phänomen Luther". In mehr theoretischen Erörterungen wird hier der religionspsychologische und der religionshistorische Weg zum Verständnis des „Reformators" eingeschlagen, wie er zur lebensvollen Korrektur der erstarrten Formen der Religion jeweils erstehen muß. Der Abfall vom Evangelium in der Kirche des Mittelalters hat Luther auf den Plan gerufen. Somit gehört er in die Reihe der

1) Johannes Hessen, Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenischen Gesprächs. 2. Auflage, 1949. Ludwig Röhrscheid Verlag Bonn. 70 Seiten.

Prophetengestalten. Kern und Stern seines Christentums ist der kindlich vertrauende Glaube, die fiducia. „Was ihm das Heil bringt, ist von Gott aus gesehen allein die Gnade — sola gratia; vom Menschen aus gesehen allein der Glaube — sola fides." Doch ist sein Grunderlebnis bestimmt durch das seelische Phänomen der Gewissensangst oder Skrupulosität. „Luther war weder Subjektivist noch Individualist." Sein Grunderlebnis bedeutet keinen Bruch mit dem Dogma, an dessen christologischen Inhalt er mit aller Entschiedenheit festhält. Spannungsreicher ist sein Verhältnis zu den Werken, d. h. zur Moral. Hier setzt sich Hessen umständlich mit der Schrift „De servo arbitrio" auseinander. Luthers Determinismus ist kein totaler; nur das sittlich-religiöse, nicht das profan-irdische Handeln gilt ihm als determiniert. Seine überspitzten Formulierungen sind bedingt durch den Gegensatz zu der in der Kirche von damals weithin herrschenden Praxis der „Werkheiligkeit". Doch kämpft er nicht nur gegen den Intellektualismus und Moralismus der katholischen Kirche, sondern auch gegen ihren Sakramentalismus und Institutionalismus. Diese an sich berechtigten Gegensätzlichkeiten müssen nur herausgeführt werden aus der Isolierung des Kampfes gegen die alte Kirche. Die Reformation muß hineingestellt werden in die ganze Tiefe und Weite und Fülle der Gesamtkirche. Durch eine solche „Reformation der Reformation" (der Ausdruck stammt von Heiler) gewinnt alles Positive der reformatorischen Kirchen mit einem Schlage eine neue und ungeahnte Kraft.

Von hier aus ist mit einer Verständigung über Luther der Weg zur Una Sancta eröffnet: Expansion und Konzentration stehen in der Geistesgeschichte in Polarität zueinander. In der christlichen Geistesgeschichte hat die katholische Expansion ihr Gegengewicht in der evangelischen Konzentration. Das dortige Streben nach Wertfülle findet seine Korrektur im evangelischen Streben nach Wertreinheit. Parallelen dazu lassen sich in allen Religionen nachweisen. Nur muß die Absolutsetzung des Reformators und seines Werks aus dem Wege geräumt werden, wozu Söderblom, Harnack, Heiler, die Quäker und andere den Anfang gemacht haben. Mit Lortz muß also der Gemeinbesitz von Katholizismus und Protestantismus herausgestellt werden. Im Weltanschauungskampf der Gegenwart stehen jeweils beide Konfessionen auf derselben Seite. Sie gehören zusammen. Was sie trennt (Lehre von der Erbsünde, Imputationslehre, Sola-Fides-Lehre, die Anschauung vom Meßopfer, die Wertung von Mönchtum und Askese, die Notwendigkeit des Papsttums) können und müssen ausgeglichen werden. „Die Verständigung über Luther ist sehr wohl möglich und sie ist der Weg zur Una Sancta". Ja Luthers Verkündigung hat eine Bedeutung für den Katholizismus der Gegenwart gegen die Gefahren des Moralismus und des Mystizismus. Das rechte Beten können alle katholischen Christen

von Luther lernen. Eine Wegführung und Zielsetzung von größtem Optimismus! Es braucht nicht gesagt werden, daß die Tatsachen der Entwicklung des Katholizismus in der Gegenwart konträr dagegen stehen.

Nun muß auch hier noch hingewiesen werden auf das dreibändige Werk von A. Herte [1]), das gegen Ende des Krieges 1943 noch herausgebracht werden konnte. Mit einem Fleiß und einer Literaturkenntnis ohnegleichen ist den Fortwirkungen der Kommentare des Cochläus vom 16. bis ins 19. und 20. Jahrhunderts nachgegangen. In erster Linie ist es die biographische Literatur katholischer Autoren über Luther. Sie ist nicht allzu zahlreich und hat die katholische Weltmeinung über Luther nur verhältnismäßig wenig beeinflußt, wenn auch gerade von diesen Erzeugnissen schon manche eine geistige Macht bei den katholischen Lesern ausgeübt haben. Weit wirkungsmächtiger waren die Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte. Herte ist hier namentlich auch den populärwissenschaftlichen Werken nachgegangen, sowie den Abrissen für höhere Schulen und den vielen Papstgeschichten, die je in ihrem Bereich eine starke Nachwirkung hatten. Zu diesen gesellten sich namentlich im 17. Jahrhundert des großen Kriegs die sehr beliebten Ketzergeschichten; ferner die Welt- und Völkergeschichten, und die riesige Masse der eigentlichen Kontroversschriften und der Kontroverspredigten. Dazu kommen endlich die so ungemein einflußmächtigen Enzyklopädien, ein Gebiet, auf dem Frankreich weitaus führend in der Welt war. Ein ungeheures, kaum zu übersehendes Meer von Schriften hat der fleißige, überall nachbohrende Verfasser bewältigt. Lücken sind eigentlich nur geblieben in der Literatur aus England, Spanien und Polen.

Dabei trat die überraschende Tatsache zutage, daß fast die gesamte katholische Lutherliteratur von Luthers Tod bis tief ins 20. Jahrhundert hinein (Denifle und Grisar) im Bann ein und desselben Werkes gestanden hat. Das sind die Kommentare des Joh. Cochläus (Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri). Sie waren schon 1535 im wesentlichen vollendet, dann auf Grund des kurzen biographischen Nachrufs von Melanchthon (1548 im zweiten Band der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers) ergänzt und 1549 zum Druck gebracht worden. Sie selbst haben zwar nur drei lateinische und drei deutsche Ausgaben erlebt. Aber sie wurden vollständig aufgenommen in die französische Zeitgeschichte von Fontaine (1558) und in das lateinische Werk des Kölner Kartäusers Laurentius Surius (Sauer, 1566), das die Zeit von 1500 bis 1566 behandelt und

1) Adolf Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus. Bd. I—III, Münster i. W., Aschendorff, 1943. XXV u. 332, IX u. 369, X u. 305 S. Vgl. meine ausführliche Besprechung in „Theologische Literaturzeitung" 1944 Nr. 9/10, Sp. 193 ff.

in das die Lutherdarstellung des Cochläus ebenfalls ganz übernommen worden ist. Da beide Werke zusammen 20 Ausgaben erlebten, war gleich für weiteste Ausbreitung der Cochläischen Darstellung gesorgt. Von da wirkt sich die Lutherdarstellung des Cochläus nach allen Seiten in weiterer Progression aus. Im Zeitalter des Dreißigjährigen Kriegs, als der Kampf zwischen den Konfessionen auf dem Höhepunkt stand, gingen die Vetter, Pistorius, Weislinger, Engelhart-Kuen und wie sie sonst hießen, noch zu weiterer giftiger Ausmalung weiter. Dabei kam es, wie Herte sagt, „zu einem Geschmier, das einem immer wieder die Schamröte ins Gesicht treibt". Noch im 19. und 20. Jahrhundert gehen die Ausmalungen fort im den Darstellungen von Maraval (1900/01), Busenbacher (1903), der in drei Bändchen Luthers galante Abenteuer „quellenmäßig" erzählte, bis zu Gregorec, der 1905 gegen die „Los-von-Rom-Pastoren" in Steiermark Luther schilderte, „wie er lebte, leibte und starb". Die von Herte behandelten Werke, die sämtlich von den Kommentaren des Cochläus abhängig waren brachten es zu 10, 20 oder 30, manche auch zu 40, 50 oder 70 Auflagen Eines, eine französische Kirchengeschichte aus dem 18. Jahrhundert, wurde gar 150 mal unter die Presse gelegt. Alle waren den Kommentaren mehr oder weniger hörig.

Die Rückwärtsbewegung begann von Persönlichkeiten wie Franz von Sales oder Bossuet. Doch selbst Protestanten wie Clericus oder Rousseau konnten sich ebenso wenig wie Voltaire, Diderot und Alembert dem Bann der Lutherkommentare ganz entziehen. Im 19. Jahrhundert sind nach anfänglicher Besserung seit den „Kölner Ereignissen" (1837) mildere Urteile z. B. von Alzog, Ritter oder Franz Xaver Kraus unter dem Druck der katholischen Polemik wieder verschärft worden. Ganz unabhängig von der Lutherlegende des Cochläus halten sich nur Knöpfler, Funk und sein Nachfolger Bihlmeyer, und schließlich Pastor und N. Paulus, während Janssen, Denifle und Grisar unter dem Einfluß der „Lutherskizzen" Döllingers sich immer noch stark von Cochläus abhängig zeigen. Die totale Umkehr der katholischen Lutherdeutung geht von Merkle, A. Fischer und Kiefl bis zu Lortz, Hessen und Herte, in völliger Unabhängigkeit von Cochläus.

(Fortsetzung folgt)

Der palästinische Handschriftenfund

Zweiter Bericht

Von Walter Baumgartner

[1]) W. F. Albright, Are the ʿAin Feshkha Scrolls a Hoax? (JQR 40, 1949, 41–49). – Ders., On the Date of the Scrolls from ʿAin Feshkha and the Nash Papyrus (BASOR 115, 1949, 10–19). – Ders., The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery (ib. 118, 1950, 5 f.). – D. Barthélemy, Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte (RB 57, 1950, 530–549). – A. Bea, De manuscriptis hebraicis recens inventis (Biblica 30, 1949, 293 f. 475 f. 546–548). – Ders., De genuinitate manuscriptorum hebraicorum in caverna ʿAin Fešqa inventorum (ib. 31, 1950, 1–3). – Ders., I manoscritti ebraici scoperti nel deserto di Giuda (Sonderdruck aus „La Civiltà Cattolica" vom 4. u. 18. März 1950, Rom, 29 S.). – S. Birnbaum, The Date of the Habakkuk Cave Scroll (JBL 68, 1949, 161–168). – Ders., The Date of the Isaiah Scroll (BASOR 113, 1949, 33–35). – Ders., The Date of the Cave Scrolls (ib. 115, 1949, 20–22). – Ders., The Date of the Covenant Scroll (PEQ 81, 1949, 140–147). – Ders., The Leviticus Fragments from the Cave (BASOR 118, 1950, 20–27). – Ders., How Old are the Cave Manuscripts? (VT. I, 1951, 91–109). – P. H. H. de Boer, Over de onlangs gevonden hebreuwse handschriften (Nederlands Theol. Tijdschrift 3, 1949, 200–204). – W. H. Brownlee, Further Light on Habakkuk (BASOR 114, 1949, 9 f.). – Ders., The Original Height of the Dead Sea Habakkuk Scroll (ib. 118, 1950, 7–9). – Ders., A Comparison of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects (BA XIII, 1950, 49–72). – Ders., Excerpts from the Translation of the Dead Sea Manual of Discipline (BASOR 121, 1951, 8–12). – Millar Burrows, Variant Readings in the Isaiah Manu-

1) Außer den geläufigen Abkürzungen für Zeitschriften verwende ich noch die folgenden: BA = The Biblical Archaeologist; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; BiOr = Bibliotheca Orientalis; FF = Forschungen u. Fortschritte; JBL = Journal of Biblical Literature; ILN = Illustrated London News; JQR = Jewish Quarterly Review; JThSt = Journal of Theological Studies; NCl = Nouvelle Clio; OTSt = Oudtestamentische Studiën; PEQ = Palestine Exploration Quarterly; RB = Revue Biblique; VT = Vetus Testamentum.

script (ib. 113, 1949, 24–32). – Ders., Orthography, Morphology and Syntax of the St. Mark's Isaiah Manuscript (JBL 68, 1949, 195–211). – Ders., A Note on the Recently Discovered Manuscripts (JQR 40, 1949, 51–56). – Ders., The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery, Vol. I. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary (New Haven, American Schools of Oriental Research, 1950, XXIII S. u. 61 Tafeln). – Ders., The Discipline Manuscript of the Judaean Covenanters (OTSt VIII, 1950, 156–192). – Ders., The Dating of the Dead Sea Scrolls (BASOR 122, 1951, 4–6). – J. Coppens, Les Manuscrits du Désert de Juda (Chronica Ephemeridcs Theologicae Lovanienses 20, 1950, 580–582; 21, 1950, 326–329. – F. M. Cross, The Newly Discovered Scrolls in the Hebrew University Museum in Jerusalem (BA XIII, 1949, 36–46). – D. Diringer, Early Hebrew Writing (BA XIII 74–95). – G. R. Driver, New Hebrew Manuscripts (JQR 40, 1949, 127–134. 359–372). – Ders., New Hebrew Scrolls (Hibbert Journal 49, 1949/50, 11–21). – Ders., Hebrew-Scrolls (JThSt, N. S. II, 1951, 17–30). – A. Dupont-Sommer, Notes sur les manuscrits hébreux récemment découverts en Palestine (RB 13, 1949, 127 f.). – Ders., Observations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte (Paris, Adrien Maisonneuve, 1950, 31 S.). – Ders., Lumières nouvelles sur les manuscrits découverts près de la Mer Morte (NCl 7, 1950, 330–335). – Ders., Le „Commentaire d'Habacuc" découvert près de la Mer Morte (RHR 137, 1950, 131–171). – Ders., La „Règle" de la Communauté de la Nouvelle Alliance (ebd. 138, 1950, 5–21). – Ders., Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte (Paris, ib., 1950, 125 S., 1 Karte u. 10 Abb.). – O. Eissfeldt, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften Nr. 2–8. 10 (ThLZ 1949, 91–98, 221 bis 228, 595–600; 1950, 23–26, 145–152). – Ders., Die Bedeutung der 1947 in Palästina aufgefundenen alten hebräischen und aramäischen Handschriften (FF 25, 1949, Nr. 17/18, 196–198, mit Nachtrag ib. Nr. 23/24, 302). – J. Engnell, The Call of Isaiah (Uppsala Univ. Årsskrift 1949, 4) 61–64. – D. N. Freedman, The House of Absalom in the Habakkuk Scroll (BASOR 114, 1949, 11 f.). – B. Gemser, Die Jerusalemse Boekrolle (Hervormde Teologiese Studies 5, 1949, 172–182). – R. Goossens, Onias le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance, lapidé à Jérusalem en 65 avant J.-C. (NCl. 7, 1950, 334–353). – Ders., L'état actuel des recherches sur les Manuscrits de la Mer Morte et sur la Secte de la Nouvelle Alliance (ebd. 10, 1950, 634–671). – Ders., Les éléments messianiques des traditions sur Onias le Juste chez Josèphe et dans le Talmud (Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres 36, 1950, 440–469). – G. Lankester Harding, The Dead Sea Scrolls (Palestine Exploration Quarterly 81, 1949, 112–116). – Ders., The Dead Scrolls (ILN, oct. 1, 1949, 493–495). – Ders., Earliest Known Texts of the Old Testament (Times, aug. 9, 1949, 5). – J. Hempel, Chronik (ZAW 61, 1945/48, 279–284; 62, 1949/50, 246–268). – Ders., Vorläufige Mitteilungen über die am Nordwestende des Toten Meeres gefundenen hebräischen Handschriften (Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Gött., Phil.-Hist. Kl. 1949, 411–438). – P. Kahle, Der gegenw. Stand usw. (s. o. Eissfeldt) Nr. 1 (ThLZ 1949, 91–94); Nr. 13 (ib. 1950,

537–542). – Ders., Zur Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern (Festschrift A. Bertholet, Tübingen, 1950, 281–286). – Ders., Ivan Engnells Text och Tradition (Alttestamentl. Studien Fr. Nötscher gewidmet, Bonn 1950, 129–136). – Ders., The Age of the Scrolls (V T. I 1951, 38–48). – K. G. Kuhn, Der gegenw. Stand usw. (s. o. Eissfeldt) Nr. 9, Zur Bedeutung der neuen palästinischen Handschriftenfunde für die neutestamentl. Wissenschaft (ThLZ 1950, 81–86). – Ders., Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 47, 1950, 193–211). – E. Kutscher, Der sprachliche Hintergrund der Jesaiarolle (Ha-Ares vom 25. Sept. 1950, hebr.). – R. L. Lacheman, A Matter of Method in Hebrew Paleography (JQR 40, 1949, 15–36). – G. Lambert, Les manuscrits découverts dans le désert de Juda (Nouv. Rev. Théol. 81, 1949, 286–306). – Ders. u. G. Vermes, Les manuscrits du Désert de Juda (ib. 83, 1951, 385–398). – J. Lindblom, Deuterojesaia i den nyfunna Jesaia-Handskriften från Palestina (Svensk Teologisk Kvartalskrift 1950, 302–314). – J. Milik, Il rotolo frammentario di Isaia (Biblica 31, 1950, 246–249). – G. Nagel, Une découverte importante en Palestine (Rev. de Theol. et de Phil. 37, 1949, 95–100). – R. Meyer, Der gegenw. Stand usw. (s. o. Eissfeldt) Nr. 14, Zur Sprache von ʿAin Feschcha (ThLZ 1950, 721–726). – H. M. Orlinsky, Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll (JBL 69, 1950, 149–166). – A. Parrot, Les Manuscrits du Desert de Juda (bei A. Lods, Histoire de la Littérature hébraïque et juive, Paris 1950, 1024–1033). – Ders., Les documents de la Mer Morte (Le Christianisme au 20e siècle, 1950, 315 f. u. 324 f.). – J. van der Ploeg, De in 1947 in de woestijn van Juda gevonden handschriften in het kader van gelijktijdige schriftelijke documenten (Jaarbericht Ex Oriente Lux 11, 1949–50, 41–71, pl. VII–XVIII). – Ders., Le Rouleau d'Habacuc de la Grotte de ʿAin Feša (BiOr 8, 1951, 2–11). – J. Rabinowitz, The Second and Third Columns of the Habakkuk-Interpretation Scroll (JBL 69, 1950, 39–49). – Bo Reicke, Die Taʿamire-Schriften und die Damaskus-Fragmente (Studia Theologica, Lund, II, 1949, 45–70). – J. Roberts, The Jerusalem Scrolls (ZAW 62, 1949/50, 224–245). – L. Rost, Der gegenw. Stand usw. (so Eissfeldt) Nr. 11, Die Sektenrolle (ThLZ 1950, 341–344). – Mar A. Y. Samuel, The Purchase of the Jerusalem Scrolls (BA XII, 1949, 26–31). – J. Schirman, Les manuscrits hébreux récemment découverts dans le désert de Juda (Semitica I, 1949, 41–50). – K. Schubert, Die Texte aus der Sektiererhöhle bei Jericho (Alttestamentl. Studien Fr. Nötscher gewidmet, Bonn 1950, 224–245). – J. L. Seeligmann, The Epochmaking Discovery of Hebrew Scrolls in the Judean Desert (BiOr VI, 1949, 1–8). – M. H. Segal, New Light on Ancient Sect (Jerusalem Post vom 26. Mai 1950, mir nur durch Driver Hibb. Journ. 49, 14 f. und Goossens NCl. 10, 669 bekannt). – O. R. Sellers, Excavation of Manuscript Cave at ʿAin Fashkha (BASOR 114, 1949, 5–9). – Ders., Study of Finds in the ʿAin Fashkha Cave (BA XII 3, 1949, 53–56). – S. M. Stern, Notes on the New Manuscript Find (JBL 69, 1950, 19–30). – E. L. Sukenik, Megilloth Genuzoth II (Jerusalem, Bialik Fonds, 1950, 91 S., 1 + 20 Tafeln u. 4 Zeichnungen; hebr.). – S. Talmon, Notes on the Habakkuk Scroll (V T. I,

1951, 33–37). – J. L. Teicher, The Dead Sea Scrolls, Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites (Journ of Jewish Studies II, 1951, 67–99). – R. J. Tournay, Les ancients manuscrits hébreux (RB 56, 1949, 204–233). – J. C. Trever, A Paleographic Study of the Jerusalem Scrolls (BASOR 113, 1949, 6–23). – Ders., Identification of the Aramaic Fourth Scroll from ʿAin Feshkha (ebd. 115, 1949, 8–10). – R. de Vaux, La cachette des manuscrits hébreux (RB 56, 1949, 234–237). – Ders., La grotte des manuscrits hébreux (ib. 56, 586–609, T. XIII–XVIII). – Ders., A propos des manuscrits de la Mer Morte (ib. 57, 1950, 417–429). – G. Vermes, La Secte Juive de la Nouvelle Alliance (Sonderabzug a. d. Cahiers Sioniens, Sept. 1950, 25 S.). – Ders., A propos des „Aperçus préliminaires etc." de M. A. Dupont-Sommer (Cahiers Sioniens 1951, 58–69). – M. Wallenstein, Hymnus from the Judean Scrolls (Manchester, Univ. Press, 1950, 23 S.). – P. R. Weis, The Date of the Habakkuk Scroll (JQR 41, 1950, 125–154). – G. E. Wright, Archaeological News and Views (BA XII, 1949, 32–36. 64–66). – S. Yeivin, The Date and Attribution of the Leviticus Fragments from the Cache in the Judaean Desert (BASOR 118, 1950, 28–30). – S. Zeitlin, A Commentary on the Book of Habakkuk, Important Discovery or Hoax? (JQR 39, 1949, 235–249). – Ders., Scholarship and the Hoax of Recent Discoveries (ib. 39, 337–361). – Ders., The Alleged Antiquity of the Scrolls (ib. 40, 1949, 57–78). – Ders., Where is the Roll of the Haftarot? (ib. 40, 291–296). – Ders., The Mystery of the Hebrew Scrolls (Crozer Quarterly 1950, 35–42).

Mein erster Bericht im 4. Heft des 17. Jahrganges (1948/49) der ThR S. 329–346, abgeschlossen im April 1949 und mit einem Korrekturzusatz vom Mai d. J., war bereits in einigem überholt, als er im September jenes Jahres erschien; vor allem waren unterdessen schon die ersten Nachrichten über die Auffindung und Ausräumung der Höhle eingetroffen. Und seitdem hat sich das Gehéimnis zweier erst noch ungeöffneter Rollen gelüftet, liegen von den syrisch-amerikanischen Texten Jesaia und der Habakuk-Kommentar veröffentlicht vor, hat Sukenik seinem ersten Heft ein zweites folgen lassen, sind wir über den Befund in der Höhle im wesentlichen orientiert und ist die übrige Literatur zu einer immer schwerer übersehbaren Flut angewachsen. Ich wähle aus dem, was mir bekannt und zugänglich geworden das Wichtigere aus und suche wiederum in der gebotenen Kürze ein einigermaßen vollständiges Bild vom heutigen Stand aller einschlägigen Fragen zu geben. Im übrigen verweise ich besonders auf den Sammelbericht von Eissfeldt-Kahle-Kuhn-Meyer-Rost in der ThLZ 1949 und 1950, auf die „Aperçus préliminaires" von Dupont-Sommer (siehe dazu III 2 IV 3 d, e, 4 bγ), auf das eingehende Referat von van der Ploeg, sowie auf das angekündigte Buch von P. Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle (Stuttgart, Kohlhammer).

I. Die Vorgeschichte

Das Dunkel, das zur Zeit des vorigen Berichtes noch über wichtigen Punkten der Vorgeschichte lag, hat sich nun in der Hauptsache gelichtet.

1. Auf der einen Seite dank dem Bericht, den der Metropolitan der orthodox-syrischen – also nicht nestorianischen! – Gemeinde, MAR ATHANASIUS YESHUE SAMUEL, in BA XII gibt. Darnach hörte er erstmals in der Osterwoche im Nisan (April) 1947 durch ein Gemeindeglied, einen Kaufmann in Jerusalem, von einem Fund syrischer Handschriften durch Ta'amire-Beduinen, und dieser hatte es von einem syrischen Händler in Bethlehem, dem die Beduinen die Rollen gebracht hatten: bei der Auffindung seien sie „wie Mumien eingepackt" gewesen. Der Metropolitan schloß daraus auf ihr Alter und gab Auftrag, mit den Beduinen in Fühlung zu bleiben, um Näheres zu erfahren und die Rollen womöglich zu erwerben. Wenige Tage später brachten ihm die beiden eine Rolle. Er erkannte die hebräische Schrift und aus dem Geruch eines kleinen Fetzens, den er verbrannte, Leder oder Pergament als das Material. Er wiederholte seinen Auftrag, hörte dann aber mehrere Wochen nichts mehr. Erst am ersten Samstag im Juli ließ ihm der Mann aus Bethlehem sagen, die Beduinen seien mit ihren Rollen gekommen, worauf er sie ins Kloster bestellte. Er wartete aber umsonst und erfuhr dann bei Tisch von P. Boulos, daß drei wild aussehende Beduinen mit sehr schmutzigen Rollen dagewesen und von ihm weggeschickt worden seien, da er gesehen habe, daß es nicht syrische Schrift sei. Der Metropolitan war darüber begreiflicherweise sehr aufgebracht. Aus Bethlehem erfuhr er dann, daß der Jerusalemer Kaufmann sie begleitet habe. Nach ihrer Abweisung am Kloster seien sie beim Jaffator auf einen jüdischen Händler gestoßen, der ihnen viel Geld anbot, wenn sie mit ihm nach Hause kämen. Vom Syrer gewarnt taten sie das nicht. Zwei gingen mit ihm nach Bethlehem und ließen ihre Rollen dort beim Krämer. Der Dritte nahm seinen Anteil an den Rollen und ging seine eigenen Wege. Vierzehn Tage später, also nach Mitte Juli, brachte der Händler aus Bethlehem diese beiden Beduinen zum Metropolitan, der ihnen fünf Rollen und einige Fragmente abkaufte. Der Dritte sei, erfuhr er, mit den seinen zum mohammedanischen Schech von Bethlehem gegangen.

Den Jerusalemer Kaufmann beauftragte er, mit den Beduinen einen Besuch in der Höhle zu verabreden. Ein paar Wochen später konnte ihm dieser berichten, er sei mit ihnen dort gewesen und habe einen ganzen Krug, Krugscherben und Leinenfetzen auf dem Boden der Höhle gesehen. Darauf, in der zweiten Hälfte des August, schickte der Metropolitan den P. Yusef mit dem Händler hin. Sie übernachteten in der Höhle, kehrten aber anderntags wegen der großen Hitze gleich wieder zurück ohne etwas mitzunehmen; der heile Krug mit seinem Inhalt sei ihnen zu schwer gewesen. Die Beduinen

erzählten ihnen, sie hätten zwei unversehrte Krüge aus der Höhle in Gebrauch genommen; ein Versuch des Metropolitan, sie zum Verkauf derselben zu bewegen, mißlang. Er zeigte dann die Rollen dem im Dienste des Departements der Altertümer stehenden Stephan Hanna Stephan, einem Gemeindeglied, der sie aber als jung und wertlos bezeichnete. Ebenso ein Pater von der Ecole Biblique der Dominikaner. Dieser kam aber später nochmals vorbei mit dem gerade auf Besuch weilenden J. van der Ploeg, Professor in Nijmegen; dieser erkannte die Jesaiahandschrift, ging aber der Sache nicht weiter nach[1]). Am 5. September nahm der Metropolitan die Rollen nach Syrien und zeigte sie in Homs dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien; auch dieser äußerte Bedenken hinsichtlich ihres Alters. Zu der von ihm empfohlenen Befragung des Hebraisten an der amerikanischen Universität in Beirut kam es nicht, weil derselbe gerade in den Ferien war. Nach Jerusalem zurückgekehrt besprach sich der Metropolitan nochmals mit Stephan, der an seinen Zweifeln festhielt; und ebenso ein von diesem beigezogener jüdischer Spezialist. Anfang Oktober kam er mit dem jüdischen Arzt Dr. M. Brown darauf zu sprechen, und dieser orientierte Dr. J. L. Magnes, den Rektor der jüdischen Universität. In dessen Auftrage besichtigten zwei Angestellte der Bibliothek die Rollen und hätten sie gern photographiert, kamen aber nicht wieder. Anfang Januar 1948 machte A. Kiraz, Glied der syrischen Gemeinde, dem ihm befreundeten Prof. Sukenik Mitteilung von den Rollen, muß sie ihm auch hinter des Metropolitans Rücken zum Kauf angeboten haben. Ende Februar, als schon die Verhandlungen mit den Amerikanern im Gange waren, bat er, die Rollen Sukenik zeigen zu dürfen, da dieser wegen der Kriegswirren nicht ins Kloster kommen konnte. Der Metropolitan wollte ihm erst nur die von den Amerikanern gemachten Photos mitgeben; aber die waren ihm zu klein? So gab er ihm schließlich ein paar Rollen mit unter der Bedingung, daß er sie sofort wieder zurückbrächte. Kiraz erlaubte Sukenik aber, die Rolle für mehrere Tage in seinem Hause zu behalten, und Sukenik benützte die Gelegenheit, ein paar Spalten des Jesaia zu kopieren und dann auch, ohne des Metropolitans Erlaubnis einzuholen, zu veröffentlichen. In seinem Auftrag sprachen auch Sassun, ein jüdischer Antiquitätenhändler, und Dr. Brown wiederholt, aber immer erfolglos beim Metropolitan wegen Ankaufs der Rollen vor.

1) Nach v. d. Ploeg selber (S. 45 [18]) war es noch Ende Juli. Er konnte die Rollen aber nur wenige Minuten beschauen und erkannte da den Jesaiatext sowie ein Stück aus den Kleinen Propheten (d. h. wohl den Habakukkommentar). Der Metropolitan sagte, die Rollen seien in Töpfen aufgefunden worden und 2000 Jahre alt; den Fundort verriet er aber nicht, erlaubte auch nicht, die Rollen zu näherer Prüfung in die Ecole Biblique mitzunehmen. – Darnach ist das bei Trever BASOR 113, 16 [39] genannte Datum (November 1947) zu berichtigen.

2. Auf der anderen Seite vervollständigt Prof. E. L. Sukenik von der hebräischen Universität jetzt seine früheren Angaben in MG I 10 (s. ThR 17, 331) durch einen eingehenden Bericht in MG II 12–15, der mit seinem mir nur aus BA XII 34 f. bekannten Brief an die New York Times vom März 1949 mehr oder weniger identisch zu sein scheint. Ich greife das für uns Wesentliche heraus.

Während des Frühlings und Sommers 1947 war Sukenik im Ausland gewesen. Nach seiner Rückkehr zeigte ihm ein Antiquitätenhändler in Jerusalem am 5. November den Fetzen einer Rolle mit Quadratschrift, den ein Händler aus Bethlehem von Beduinen erhalten habe. Sukenik riet zum Ankauf und kaufte ihm dann selber am 29. November einige Pergamentbündel ab, sowie zwei Krüge, die die Beduinen mit den Rollen gebracht hatten. Trotz der einsetzenden Kriegswirren gelang es ihm auch noch weitere Fetzen zu erwerben und die Krüge heil in die Stadt zu bekommen. Kollegen von der Universität, denen er die Rollen zeigte, hatten Bedenken, sich bestimmt über ihr Alter zu äußern. Erst im Dezember erfuhr er von den zwei Angestellten der Universitätsbibliothek, die die Rollen des syrischen Klosters besichtigt hatten (s. o. I 1); der Metropolitan habe ihnen gesagt, sie stammten aus einem Kloster in der Nähe des Toten Meeres. Das ließ ihn vermuten, sie möchten aus demselben Fund stammen. In der zweiten Hälfte des Januar 1948 machte ihm dann Kiraz brieflich Mitteilung von den Rollen im syrischen Besitz und zeigte sie ihm bei einer nachfolgenden Begegnung in den Räumen der Y. M. C. A. Er erkannte sofort ihre Zugehörigkeit zu den anderen. Kiraz erzählte ihm auch, wie er die Höhle besucht und was er dort gesehen habe, und schlug ihm einen gemeinsamen Besuch vor. Auf Sukeniks Frage nach einer Möglichkeit, die Rollen der Syrer zu erwerben, antwortete er bejahend und gab ihm vorläufig drei zu näherer Prüfung mit. Sukenik zeigte sie Dr. Magnes und schrieb jene Spalten aus Jesaja ab; unter den beiden anderen erkannte er die „Sektenregel". Am 6. Februar gab er sie wie versprochen zurück. Herren vom Bialik-Fonds anerboten sich, ihm die zur Anschaffung nötigen Geldmittel zu beschaffen. Ende Februar erhielt er von Kiraz Bericht, die Syrer wollten mit dem Verkauf der Rollen zuwarten, bis die Wiederherstellung der internationalen Beziehungen eine genauere Abschätzung ihres Wertes ermögliche; er garantierte ihm aber ein Vorkaufsrecht der Universität. Erst nachher erfuhr Sukenik, daß die Syrer am 19. Februar – nach Dr. Trever wie nach dem Metropolitan geschah es schon am 18. Februar – bereits mit den Amerikanern Fühlung genommen hatten. Als dann die Rollen nach Amerika gekommen waren und von dort ihre Entdeckung und die Bestimmung der Jesaiahandschrift bekanntgegeben wurde, ließ er am 26. April der Presse eine entsprechende Berichtigung zugehen. Von den späteren Versuchen, die Rollen der Syrer für die Universität zu erwerben, redet er nicht.

3. Als sicheres Ergebnis geht daraus hervor, daß die Entdeckung der Höhle, die man bisher allgemein in den Sommer 1947 setzte, um einiges zurückzuschieben ist. Nach der bestimmten Angabe des Metropolitan muß sie vor der Osterwoche 1947 erfolgt sein: also früh im Frühling, wie der Metropolitan (BA XII 30[7]) und Sukenik (MG II 12) übereinstimmend sagen. Auch hinsichtlich der Entdeckung der Höhle sieht man bei kritischem Vergleich der verschiedenen Berichte etwas klarer. Zwar verwirrt da zunächst das Schwanken der Angaben über die Zahl der Beduinen – „einer oder mehrere" schreibt Sukenik (MG II 12) – wie auch über den Anlaß: durch wandernde Beduinen, die Waren aus dem Jordantal nach Bethlehem brachten, wie es erst hieß (BA XI 47); durch einen Ziegenhirten, wie nun Lippens und Harding sagen, während de Vaux von „pâtres bédouins" in der Mehrzahl redet. Aber nach allem, was jetzt über die Lage der Höhle bekannt ist (s. u. II 2) – von unten nicht sichtbar an einem Steilhang c. 150 m über der Ebene gelegen und nur in mühsamer Kletterei zu erreichen – ist ersteres in der Tat „poco credibile" (Bea, Civ. Catt. 5), um so wahrscheinlicher aber das andere. Man hat sich weiter darüber gewundert, daß es nicht gelungen sei, des oder der Entdecker habhaft zu werden, und Gründe für solche Heimlichtuerei innerhalb des Stammes ließen sich ja unschwer mutmaßen. Allein nach einer Zusatzbemerkung Hardings (Pal. Expl. Qu. 80, 112[1]) ist jener Beduine doch festgestellt und auch von einem Sekretär des Palästina-Museums befragt worden. Das Ergebnis dieser Befragung liegt offenbar in HARDINGs Bericht in der „Times" vor, der Einzelheiten bringt (vgl. BA XII 64, Eissfeldt ThLZ 1949, 597, Bea l. c., Driver Hibb. Journ. 49, 11 f.). Danach hätte der Hirte auf der Suche nach einer verlaufenen Ziege zuerst die kreisrunde Öffnung im Felsen entdeckt. Beim Hineinschauen sah er nichts als ein dunkles Loch. Er warf einen Stein hinein und hörte etwas krachen und brechen. Erschrocken zog er sich zurück, kam aber später mit einem Kameraden wieder und zusammen wagten sie es dann, sich durch die enge Öffnung hineinzuzwängen. Im Dämmerlicht sahen sie einige große Krüge, die auf dem Boden standen; einer von ihnen zerbrochen durch jenen Steinwurf, auch sonst herumliegende Scherben. Sie begannen die heilen Krüge zu untersuchen und fanden statt der erhofften Goldschätze Lederrollen bedeckt mit einer ihnen unbekannten Schrift. Sie verließen die Höhle mit acht Rollen, verteilten die Beute zu gleichen Teilen und wandten sich damit an verschiedene Antiquitätenhändler in Jerusalem. Einer von diesen kam mit der jüdischen Universität in Fühlung, der andere nahm seine Rollen ins Markuskloster. – Gegen Ende wird diese Darstellung leider allzu summarisch und ungenau. Man hätte den Bericht des Hirten schon lieber möglichst im Wortlaut. Wüßte auch gern, wann der dritte Beduine dazu gekommen ist, der seinen Anteil ja auch irgendwie verdient haben muß. Aber wie die Ent-

eckung selber erzählt wird, ist im wesentlichen durchaus plausibel und laubhaft [1]).

4. Der letzte Akt, vom Verlassen der Höhle unter Mitnahme der Rollen is zum beidseitigen Verkauf derselben, ist also noch etwas komplizierter nzunehmen, wenn man den Anschluß an die im wesentlichen ja übereinstimmenden Darstellungen von Trever, dem Metropolitan und Sukenik ewinnen soll. Die von Sukenik erworbenen Rollen sind ohne Frage identisch nit denen jenes dritten Beduinen, und seine zwei Krüge diejenigen, von enen P. Yusef erzählt wurde. Unklar bleibt die vom Syrer Kiraz gespielte Rolle, der mit Sukenik verhandelte und dabei für sich ein Verfügungsrecht iber die Rollen beanspruchte, das der Metropolitan des entschiedensten estreitet (BA XII 34 f.). Aber damit, daß in jenen Monaten in der ganzen Angelegenheit noch einiges mehr gegangen ist, muß man schon rechnen. So erzählt Sukenik (MG II 12), eine der Rollen, und zwar der Jesajatext, ei noch vor der Fühlungnahme mit den Syrern einem mohammedanischen Händler in Bethlehem angeboten worden, dem aber der verlangte Preis zu hoch war [2]). – Noch dunkler ist, was in der in Jerusalem erscheinenden jüdischen Zeitschrift Ha-Olam vom 1. Dez. 1949 T. WECHSLER erzählt (s. Bea, Bibl. 31, 1 ff.): Im Sommer 1947 habe ihn St. H. Stephan von der Bibliothek des Rockefeller Museums zur Besichtigung hebräischer Handschriften ins syrische Kloster mitgenommen; man zeigte ihnen zwei Rollen, wovon die eine ein Jesaiatext war, die andere eine Haftarenrolle – Haftaren sind die in der Synagoge verlesenen Perikopen aus den Propheten –, über die er noch nähere Angaben macht. Als seinen Eindruck teilte er dem Metropolitan mit, die Handschriften seien nicht alt, namentlich nicht jene zweite, die fortan nicht mehr gezeigt wurde. – Diese Zusammenkunft erwähnt auch der Metropolitan, und zwar für den Sept. 1947 (BA XII 29 f.); aber von einer Haftarenrolle sagt er nichts. Zeitlin fragt, was aus ihr geworden sei (JQR 40, 291 ff.). Wenn Wechsler nicht etwa irrtümlich den Habakukkommentar oder die Sektenregel dafür genommen hat, wozu seine Beschreibung allerdings schlecht paßt, so legt sich die Frage nahe, ob nicht vielleicht im Kloster Handschriften anderer Herkunft unter die von den Beduinen angekauften geraten sein könnten (Bea, v. d. Ploeg 71); Dr. Trever wurde ja erst erzählt, es handle

1) Eine etwas abweichende Darstellung brachte im Mai 1950 PARROT aus Jerusalem mit (Le Christianisme 1950, 315 f.): ein Hirte findet neun Krüge, öffnet einen und nimmt drei Rollen heraus; nachher wird die Höhle von anderen Beduinen besucht, die die Krüge zerschlagen und ihren Inhalt zerstreuen – aber besser scheint sie nicht.

2) Nach H. H. in der „Schweizer Illustrierten Zeitung" 1949, Nr. 51 war es der christliche Tuchhändler Khalil Chalim an der Sterngasse in Bethlehem, und gefordert wurden 25, nicht 20 palästinische Pfund.

sich um nicht katalogisierte Handschriften aus der Klosterbibliothek (BA XI 46). Es käme das allerdings nur für diese eine Rolle in Frage, und jene Angabe des Paters ließe sich auch ohne das verstehen (s. ThR 17, 331). Einige Zweifel an der Zuverlässigkeit der erst so spät auftauchenden Mitteilung sind jedenfalls schon am Platze[1]). – Ob bei rechtzeitiger Orientierung der zuständigen Stelle, des Department of Antiquities in Jerusalem, trotz der Kriegswirren noch manches besser hätte abgeklärt werden können, wie Harding meint (Pal. Expl. Qu. 81, 115 f.), ist aus der Ferne nicht zu entscheiden.

II. Die Höhle

Daß bei der Auffindung der Texte kein Fachmann zugegen war und lange überhaupt keine nähere Kunde darüber vorlag, mußte den Wunsch, die Fundstätte wenigstens nachträglich einer Untersuchung zu unterziehen, um so dringender werden lassen. Die Amerikaner wie Sukenik hatten einen Besuch der Höhle geplant, aber der Kriegsausbruch war dazwischen gekommen und was jene Einheimischen von ihrem kurzen Besuch dort erzählen konnten, war kein Ersatz dafür. Erst zu Beginn des Jahres 1949, nach Einstellung der Feindseligkeiten, kam es endlich so weit.

1. Zunächst galt es, in jener nur ganz ungefähr bestimmten und sehr höhlenreichen Gegend am Toten Meer die richtige Höhle zu finden. Darüber orientiert nun am besten der anschauliche Bericht eines belgischen Offiziers, der zwar bei der Auffindung selber nicht dabei war, sich aber sehr darum verdient gemacht hat, des Hauptmanns Philippe Lippens. Prof. R. P. G. Lambert von der Universität Löwen, an der sich Lippens seine wissenschaftliche Ausbildung geholt hatte, hat seinen Bericht in der „Revue Générale Belge" vom Januar 1950 veröffentlicht; durch Eißfeldt ist er in der ThLZ 1950, 3, 146 ff. in Übersetzung zugänglich gemacht, auch bei Bea und v. d. Ploeg schon verwertet.

Danach wußte Lippens, als er im Dezember 1948 als Beobachter der „Vereinten Nationen" nach Jerusalem kam, bereits aus einer amerikanischen Zeitschrift von dem Funde und suchte nähere Erkundigungen darüber einzuziehen. Zunächst ohne Erfolg, bis er eines Tages zufällig von einem Einheimischen einige Angaben erhielt, so daß er sich zusammen mit O. R. Sellers, dem neuen Direktor der „American School of Oriental Research" in Jerusalem, und mit P. R. de Vaux von der Ecole Biblique ein ungefähres Bild von ihrer Lage machen konnte. Am 24. Januar gelang es ihm, General Lash den Kommandanten der damals in Ramallah stationierten Dritten Briga

1) Nach mündlicher Mitteilung von Prof. Sukenik am 30. Sept. 1950 h W. selber zugegeben, sich nicht mehr genau zu erinnern; vgl. Teicher S. 68

er Arabischen Legion, dafür zu interessieren, der ihm seinen Archäologen, berst Ashton, zur Verfügung stellte und auch gleich zwei Beduinen in seiner ruppe, die dem Ta'amirestamm angehörten, Heimaturlaub gab zum Zweck, ach der Höhle zu suchen. Lippens war unterdessen am 29. Januar nach mman versetzt worden und hatte dort mit G. Lankester Harding, dem irektor der dortigen Altertumsverwaltung, Fühlung genommen. Die Entckung glückte dann in den ersten Februartagen – das genaue Datum ist icht bekannt geworden – Oberst Ashton und seinem Begleiter, dem arabischen Hauptmann Akkasch el-Zebn. Beim Durchstreifen jener Gegend elen ihnen im Geröll Scherben auf. Sie stiegen der Spur nach und gelangten o zur Höhle, die sie auch betraten, aber ohne etwas anzurühren. Es wurde ofort eine bewaffnete Wache davor aufgestellt. Am 5. Februar[1]) konnte arding ihr seinen ersten Besuch abstatten. Am 8. wiederholte er ihn mit le Vaux zusammen.

2. Für das weitere kann man sich an die drei Berichte von HARDING owie an den von SELLERS und von DE VAUX halten.

a) Die Höhle liegt[2]) in einer Seitenschlucht der Randklippen westlich vom Nordende des Toten Meeres, 12 km südlich von Eriha-Jericho, zwischen dem Wadi Dschofet Zeben und der Chirbet Qumran, den Resten einer Siedlung aus römischer Zeit (3.–4. Jahrh.), 2 km vom Strand einwärts[3]). Es ist ein natürlicher Felsenriß, 8 m lang und höchstens 2 m breit, zugänglich erst nur durch ein enges hochgelegenes Fenster, nun auch bequemer durch eine nachträglich gemachte (Harding, Sellers) oder mindestens erweiterte (de Vaux) Öffnung auf dem Niveau des Höhlenbodens; vgl. die von allen dreien beigegebene Photo, das Titelbild in MG II und v. d. Ploeg T. VII 2, sowie BA XIII 3, Fig 1, 4 und 5. Daß die Höhle in einer der trockensten Gegenden Palästinas liegt (Wright BA XII 64, Lambert 289), erklärt die gute Erhaltung der Rollen. Zur Bezeichnung der Höhle s. u. III 1.

Der Boden der Höhle war tief aufgewühlt und ein Teil des Schuttes nach außen befördert, wo er den beiden Offizieren die verräterische Spur geliefert

1) Wenn Harding in der ILN den 29. Januar als Datum angibt, so widerspricht das seinen eigenen Angaben im Pal. Expl. Quart. wie auch denjenigen von Lippens.

2) Vgl. Sukenik MG II 16, die bei Eissfeldt FF 1949, H. 17/18 und 23/24 gegebenen Kartenausschnitte, die Spezialkarte des judäischen Hochlandes im Baedeker für Syrien und Palästina (engl. Ausg., 1912, hinter S. 92) oder die „Exkursionskarte für Jerusalem und Mittel-Judäa" von Becker und Dalman (Bern 1913).

3) Das unmittelbar südlich davon gelegene Rās Feschcha findet man auf Bl. 20 von Guthes Bibelatlas angegeben.

hatte. Das war das Werk von Leuten, die nach hinterlassenen Zeitungen Ende November 1948 die Höhle besuchten und sie rücksichtslos durchwühlten. Beduinen waren es nicht, sondern Leute aus der Stadt; und ihre Identität ist auch festgestellt worden und zwar durch einen Zigarettenroller, den Harding, wie Sellers erzählt, dem Eigentümer zurückgeben konnte. Leider sind ihre Personalien nie bekanntgegeben worden; es soll aber auch jemand aus dem syrischen Kloster dabei gewesen sein.

Eine wissenschaftliche Ausgrabung unter der gemeinschaftlichen Leitung von de Vaux und Harding wurde sofort verabredet, konnte aber schlechten Wetters wegen erst am 15. Februar beginnen. Sie wurde mit ein paar geschulten Arbeitern durchgeführt und am 5. März abgeschlossen. In der aufgewühlten Bodenschicht, die eine Tiefe von 25–50 cm hat, fanden sich die im folgenden zu besprechenden Scherben, Leinen- und Handschriftenfetzen; darunter stieß man auf den natürlichen Boden, pulverisierte Erde und Steine von den Höhlenwänden.

3. a) Die aufgefundene K e r a m i k – man vergleiche dafür außer den in II 2 genannten Berichten noch SELLERS, BA XII 54 ff. – wurde im Rockefeller-Museum während dreier Monate genau untersucht mit folgendem Ergebnis. Sie zerfällt in zwei scharf getrennte Kategorien. Außer drei Scherben aus römischer Zeit (2. oder 3. Jahrh.), den Resten eines Kochtopfes und einer Lampe, gehört alles übrige, 12 Körbe voll Ware, die in Material, Herstellung und Form ganz homogen ist, der späthellenistischen Zeit, den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten an; man kennt sie aus Bethel und Beth-Zur, wo sie obendrein durch Münzen datiert wird (BASOR 115, 14, JQR 40, 46 [9]). Es sind überwiegend Scherben von Krügen und flachen Schüsseln. Drei Krüge konnten schließlich zusammengesetzt werden. Sie haben eine Höhe von 60–65 und eine Weite von 25 cm und entsprechen den zwei Krügen im Besitz der Jüdischen Universität mit einer Höhe von 65,7 und 47,5 cm und ähnlicher Weite (s. de Vaux RB 56, pl. XIV f., Sukenik II 17 ff., T. I). Die den Krügen als Deckel dienenden Schüsseln passen so genau, daß sie für diesen Zweck hergestellt sein müssen. Sonst fanden sich nur die Scherben von zwei langschnäuzigen Lampen (de Vaux RB 56 pl. XVI b, Sukenik II 17[7]; eine ähnliche hat Harding im Markuskloster gesehen, die auch aus der Höhle stammte und seitdem dem Palästina-Museum geschenkt wurde. Im zeitlichen Ansatz dieser Keramik stimmen Kenner wie Vincent, Albright, Wright und Sukenik mit den Entdeckern ganz überein. Die Zahl der Krüge ergibt sich aus der leichter festzustellenden Zahl der Deckel, und diese ist anfänglich auf c. 30, zuletzt auf mindestens 49 bestimmt worden (de Vaux RB 591). Mit den zwei in jüdischem Besitz befindlichen kommt man so auf mindestens 51 Krüge. Sie dienten als Behälter für die Schriftrollen, wie literarisch (Jer 32 14, Asc. Mos 1 17) und archäologisch vielfach belegt ist

s. de Vaux RB 56, 591 f.). Da ein Krug gut drei und mehr Rollen faßt, ergibt sich eine Gesamtzahl von allermindestens 150 Rollen – „200 oder mehr" sagt ALBRIGHT BASOR 115, 13 – also eine richtige Bibliothek. Nach DE VAUX, dem SCHUBERT S. 227 zustimmt, wären Krüge und Schüsseln dieser in Palästina sonst nicht nachgewiesenen Form eigens für diesen Anlaß, also auf Bestellung angefertigt worden, weil Krüge von größerem Format zu schwer durch die enge Öffnung in die Höhle einzuführen waren und die sonst beliebten unten spitz zulaufenden Formen auf dem felsigen Boden nicht hätten stehen können. Doch konnte ihre besondere Gestalt natürlich auch andere Gründe haben (DUPONT-SOMMER Obs. 13, DRIVER JQR 40, 369 f.).

b) Die zahlreichen L e i n e n f e t z e n stammen von dem Packmaterial für die Rollen. Manchmal klebten Textfetzen daran, indem sich das Leder in einem Zersetzungsprozeß in eine schwärzliche und pechähnliche Masse aufgelöst hatte, die anfänglich an Verpichung der Krüge hatte denken lassen (s. BA XII 65, BASOR 115, 14[4]). Es sind viereckige Leinenstücke von verschiedener Größe und Qualität, aber im ganzen so gut gesponnen und gewoben, daß man sie für modern halten könnte. Zur genaueren Untersuchung wurden sie einer englischen Spezialistin übergeben. Ein Bericht von amerikanischer Seite verneint die Möglichkeit, Alter und Herkunft näher zu bestimmen (BASOR 118, 9 ff.).

c) Mit der Bearbeitung der fast 600 S c h r i f t f e t z e n wurde DE VAUX betraut. Sie scheinen von verschiedenen Händen beschrieben. Die kleinsten, wenige mm² groß, tragen nur ein paar Buchstaben und sind kaum lesbar. Längere Texte sind selten; nur ein wesentlicher Bruchteil einer Rolle hat sich gefunden. Bestimmt sind vorderhand nur die größeren und leichter lesbaren. Fetzen von der Habakuk-, der Hodajoth- und der Kriegsrolle, neuerdings auch von der Sektenregel (RB 57, 426), sind eine willkommene Bestätigung dafür, daß auch die großen Rollen aus dieser Höhle stammen. Aus dem kanonischen AT fanden sich Stücke von Genesis, Leviticus, Deuteronomium und Richter, aus den Apokryphen von Jubiläen; alles übrige gehört unbekannten Zusammenhängen an. Das Wichtigere davon wird in III 4 besprochen. Die Schrift ist im allgemeinen die hebräische Quadratschrift. Eine Ausnahme mit althebräischer Schrift machen nur die Fragmente aus Lev., sowie in einzelnen anderen Texten der Gottesname (s. u. IV 4 b a). Im Gegensatz zu DE VAUX (RB 56, 235) weiß ALBRIGHT BASOR 56, 235 auch von aramäischen Fragmenten. Ebenso scheinen Papyri mit griechischen Buchstaben gefunden zu sein (de Vaux RB 56, 235, SUKENIK II 17). Endlich auch beidseitig beschriftete Fetzen, Fragmente von Codices (HARDING PEQ 81, 113, KAHLE, ThLZ 1950, 539), und einer mit syrischen Buchstaben (Kahle ib. S. 540). Gerade diesen Kleinfunden kommt einige Bedeutung für die Datierung des Fundes zu (s. u. IV 2 d ε).

4. Wenn die Höhle einmal 150 oder mehr Rollen beherbergt hat und bis heute nur deren sieben nebst den Resten von etlichen weiteren sichergestellt sind (s. u. III 1), so drängt sich die Frage nach dem Verbleib der übrigen auf. Aber da wirken sich nun das Fehlen jeglicher Kontrolle bei der Entdeckung der Höhle und jene unverantwortliche Schatzgräberei vom November 1948 (s. o. II 2), die jede Schichtenbestimmung für immer unmöglich gemacht hat, höchst verhängnisvoll aus. Es kommt darauf an, wie weit sich der status quo vor der Entdeckung trotzdem noch feststellen läßt.

a) Zunächst ist zu fragen, auf wen das von de Vaux und Harding in der Höhle konstatierte Durcheinander zurückzuführen ist. Man denkt da in erster Linie an jene heimlichen Besucher, auf deren Rechnung die Durchwühlung des Bodens kommt. Man möchte ihnen auch ohne weiteres zutrauen, daß sie den Inhalt jenes einen heilen Kruges mitlaufen ließen, den die Besucher vom Sommer 1947 noch vorgefunden hatten (s. o. I 1), sowie weitere Einzelstücke, Scherben und Fetzen, die in Rocktaschen und Rucksäcken unterzubringen waren [1]). Aber eine richtige Ausräumung hätte schon andere Hilfsmittel vorausgesetzt, hätte vor allem auch viel stärkere Spuren in der Umgebung hinterlassen müssen. Auch die verschiedene Verfärbung der angebrochenen Rollen (s. u. II 4 c) spricht dagegen. Außerdem fanden ja schon jene früheren Besucher den Höhlenboden mit Scherben und Fetzen bedeckt und sahen nur noch einen heilen Krug. Auch sie mögen sich ihre „Andenken" mitgenommen haben, wie etwa jene Lampe (s. o. II 3 a), und desgleichen allfällige weitere Besucher aus der Zwischenzeit, wie Kiraz (s. o. I 2. 3) oder jener Syrer Georg (BASOR 114, 5 f.). Aber für das Verschwinden der vielen Rollen kommen sie alle nicht in Frage.

b) Damit schiebt sich der Verdacht auf die Beduinen zurück. Daß sie bei ihrer Suche nach Schätzen die heilen Krüge nicht verschonten, die Rollen herausnahmen, die übelriechenden (s. Sukenik II 17) Überzüge entfernten und die Rollen öffneten, hat jener Hirte zugegeben. Das erklärt jene Fetzen und Scherben am Boden. Und so gut wie dann jene Rollen, jene Fetzenbünde und die beiden Krüge in einem oder mehreren Malen fortgeschafft wurden – hier möchte man sich die Mitwirkung jenes dritten Beduinen denken – so konnte es noch öfter und allenfalls auch durch andere Beduinen, die davon Wind bekommen, geschehen. Gerüchte vom Vorhandensein weiterer Rollen bei den Beduinen werden verschiedentlich erwähnt [2]). Sellers ist solchen wiederholt nachgegangen, aber immer ohne Erfolg (BA XII 56). Mit der Möglichkeit, daß Rollen, die augenblicklich noch zurückgehalten werden, eines schönen Tages irgendwo auftauchen, ist gewiß trotzdem zu rechnen

1) Nach Wright (BA XII 64) wurden von ihnen später neun Fragmente zurückgegeben, und weitere sollten noch folgen!

2) Vgl. den von Zeitlin JQR 40, 70 [23 a] mitgeteilten Bericht aus Amman.

ber viel wird man nicht erwarten dürfen. Für eine Wegschaffung in größe- m Umfang bleibt auch hier kein Raum. Wieder wegen des Fehlens ent- rechender Spuren; aber auch darum, weil schon der erste Hirte bloß „einige roße Krüge" vorfand (s. o. I 3).

c) Das führt auf die von SELLERS (BASOR 114, 8), ALBRIGHT (ib. 15, 13 f.), DE VAUX (RB 56, 236 f.) u. A. vertretene Auffassung, die Aus- umung des Hauptbestandes müsse schon viel früher geschehen sein, wie nn auch an Scherben und Rollen junge und alte Bruchstellen deutlich zu nterscheiden sind (Sellers, BASOR 114, 8). Das könnte freilich ohne irgend- elche Spuren zu hinterlassen im Mittelalter geschehen sein. Von einem andschriftenfund in einer Höhle jener Gegend berichtet ein Brief des storianischen Bischofs Timotheos I. von Seleucia um 800 n. Chr., den ISSFELDT in die Diskussion geworfen hat (ThLZ 1949, 597 ff., vgl. DE AUX, RB 57, 417 ff.; für den syrischen Wortlaut mit Übersetzung s. Oriens hristianus 1, 1901, 304 ff.): Er habe von einem Katechumenen jüdischer erkunft erfahren, daß ungefähr zehn Jahre zuvor in einer Höhle in der egend von Jericho Bücher gefunden wurden. Der Hund eines jagenden rabers verschwand in einer Höhle und kam nicht mehr zurück. „Sein Herr ing ihm nach und fand im Felsen ein Häuschen und darin viele Bücher". ach Jerusalem zurückgekehrt teilte er es den dortigen Juden mit, die in lenge herauskamen und Bücher des AT sowie andere in hebräischer Schrift nden. Nach seinem jüdischen Gewährsmann enthielten sie auch Stellen, ie im NT als alttestamentlich zitiert werden, ohne doch in unserem AT vor- ukommen. Das Versteck sei in der Zeit Jeremias im Blick auf die bevor- tehende Zerstörung der Stadt angelegt und dann vergessen worden. – E VAUX (RB 57, 421 ff.) zieht nun weiter heran, was der Karäer Qirqisani n 10. Jahrh. von einer zu seiner Zeit bereits nicht mehr bestehenden jüdi- chen Sekte erzählt, die, weil ihre Bücher in einer Höhle gefunden waren, Iagharia „Höhlenleute" genannt wurde. Von ihren Schriften erwähnt er in „Buch des Alexandriners" – Philo? – und ein „Jadduabuch"; die anderen ätten nur wertloses Geschwätz enthalten. Dieselbe Sekte kennen anschei- end auch arabische Historiker, Al-Biruni (973–1048) und Shahrastani 1071–1153). Nach dem letzteren hätten sie 400 Jahre vor Arius († 336) elebt, was ungefähr zu Qirqisanis Ansatz zwischen den Sadduzäern und en Anhängern Jesu stimmt. De Vaux und DRIVER (JQR 40, 368) halten s nicht für ausgeschlossen, daß es sich um unsere Höhle und ihre literari- chen Schätze handelt, und KAHLE (V T. I 44 f. 48) äußert sich noch be- timmter in diesem Sinne (s. u. IV 3 f., auch TEICHER S. 89 f.). – Oder aber ie Höhle ist noch früher, schon in römischer Zeit ausgeräumt worden, wo- it sich dann jene römischen Scherben kombinieren lassen. Hier spielt nun uch der Kirchenvater Origenes hinein. Von verschiedenen Seiten wurde

nämlich daran erinnert, daß er nach alten Zeugnissen bei seiner Arbeit an der Hexapla eine Handschrift benützte, die zusammen mit anderen hebräischen und griechischen Handschriften in der Gegend von Jericho in einem Topf aufgefunden war[1]); von einer Höhle ist allerdings nicht die Rede. Daß Origenes selber jener Besucher in römischer Zeit war, schien da SELLERS (BASOR 114, 9, vgl. HARDING bei Wright BA XII 64 f.) „a natural suggestion" zu sein, was begreiflicherweise den Spott nicht nur von Lachemann und Zeitlin herausforderte. Es ist auch nicht einmal „merely a plausible conjecture" (ALBRIGHT BASOR 115, 12 f.), da das persönliche *εὕροι* des Euseb bzw. das *εὗρον* des Origenes selber, das dort auf die in Nikopolis gefundene Quinta geht, in dem *repperit* des Hieronymus offenbar willkürlich auf Sext und Septima ausgedehnt ist (vgl. DRIVER, JQR 40, 367 f.). Aber auch i der textgemäßeren Form, daß jener Fund des Jahres 217 von jemand ander in unserer Höhle gemacht wurde und daß der bei den Masoreten des 9. Jahrhunderts mehrfach erwähnte „Pentateuch von Jericho" gleichfalls daher stamme (Sukenik I 15, II 9, Schirman S. 46) bleibt, solange nicht Genaueres über griechische Texte für die Qumranhöhle nachgewiesen ist (s. o. II 3 b) eine reichlich unsichere Vermutung (s. auch ROBERTS ZAW 62, 227, HEMPEL ib. 265 f.). Da hat eine Kombination mit der Höhle der Magharia noch mehr für sich, wo es ausdrücklich um eine Bibliothek hebräischer Schriften alttestamentlicher und anderer, geht, während auf die Ähnlichkeit der Geschichte von der Auffindung allerdings auch nicht viel zu geben ist. DE VAUX rechnet mit der Möglichkeit, daß es sich in allen drei Fällen um dieselbe Höhle handelt. Er sieht aber auch die Schwierigkeiten dieser Annahme, namentlich das auch von TEICHER (s. o.) geltend gemachte Fehlen jeglichen Fundes aus dem 8. Jahrhundert in der Qumranhöhle. So ist denkbar, daß sie doch nichts miteinander zu tun haben und nur Beispiele dafür sind, wie beliebt jene Gegend zu den verschiedensten Zeiten für Verstecke war. Vgl. aber weiter IV 3 c–f.

III. Die Texte

1. Zur Vermeidung von Mißverständnissen empfiehlt es sich, erst über den heutigen Bestand völlige Klarheit zu schaffen. Abgesehen von einer Anzahl Fragmente (s. u. III 4) tauchten zunächst elf Rollen auf (s. ThR 17, 335), fünf im Besitz der Syrer, nämlich der vollständige Jesaiatext (JesA), der Habakuk-Kommentar (Hab.-Komm.), die zwei Rollen, die zusammen die Sektenregel (SR) bilden, und endlich jene anfangs noch uneröffnete u

1) Vgl. SWETE-OTTLEY, An Introduction to the Old Testament in Gre (1914) 53 ff., P. KAHLE, The Cairo Geniza (1947) 161 ff., ThLZ 1949, 93 f.; d Selbstbericht des Origenes bei G. MERCATI, Studi e Testi V (1901) 28 ff.

später dann als Henoch- oder Lamechbuch bestimmte Rolle (s. u. III 3 b); und sechs im jüdischen Besitz, nämlich die „Kriegsrolle" (KrR), die drei Rollen, die alle Hodajoth enthalten (Hod.), und zwei auch lange uneröffnete (s. Sukenik MG I, T. II), von denen sich die eine, dort rechts abgebildet, seitdem als ein unvollständiger Jesaia (JesB) herausstellte. Diese elf Rollen reduzierten sich dadurch, daß einmal zwei (SR) und einmal drei (Hod.) Rollen als zusammengehörig erkannt wurden, auf acht, die sich zu gleichen Teilen auf die beidseitigen Besitzer verteilten. Wenn nun neuestens nur noch von sieben Rollen die Rede ist, von denen drei auf die Hebräische Universität entfallen (Wright BA XII 34, Bea Bibl. 30, 546, Eissfeldt ThLZ 1950, 26 [1]), so erklärt sich das so, daß jene zweite uneröffnete Rolle in jüdischem Besitz seitdem gleichfalls als zu den Hod. gehörig bestimmt werden konnte (s. Sukenik II 32).

Von den Amerikanern wie von Sukenik ist die Veröffentlichung ihrer Texte vorgesehen. Von Trever und Brownlee unterstützt konnte M. Burrows bereits einen ersten Band vorlegen, der in vorbildlicher Ausstattung praktisch und verhältnismäßig billig JesA und den Hab.-Komm. in Facsimile mit danebenstehender Umschrift in Drucktypen bietet; dazu eine kurze Einleitung, die dem näheren Studium, das jetzt ja eigentlich erst beginnen kann, in keiner Weise vorgreifen soll. Alle an der Umschrift nötige Kritik (s. u. III 2 a. b) darf den Dank für diese rasche Darbietung nicht trüben. Auf jüdischer Seite wird von Sukenik eine doppelte Ausgabe, hebräisch und englisch, vorbereitet; daß er ihr auch gleich Übersetzung und Anmerkungen beigeben will, muß allerdings ihr Erscheinen leider stark verzögern.

Eine Frage für sich ist die der besten Bezeichnung der Texte. Bei einem Teil der Amerikaner ist es aufgekommen, von der Höhle (s. o. II 2) und entsprechend dann auch von den Rollen als der ʿAin-Feshkha (d. i. Feschcha)-Höhle und den ʿAin-Feshkha-Rollen zu reden (Sellers BASOR 111, 5 ff., Albright JQR 40, 41 [2]), weil die Höhle in den Felsen oberhalb dieser Quelle gelegen sei. Indes liegt die Quelle tatsächlich nochmals 3 km weiter südlich von Chirbet Qumrān, also fast 4 km von der Höhle entfernt. Da läge es schon näher, sie nach dem nächstgelegenen festen Punkt als Qumrān-Höhle zu bezeichnen, wie es Eissfeldt ThLZ 1949, 547 vorschlägt. Hat sich doch auch jene andere Bezeichnung in Amerika selber keineswegs allgemein durchgesetzt. M. Burrows betitelt seine Ausgabe als „The Dead Sea Scrolls" und führt entsprechende Siglen ein (S. XI): DSD (Manual of Discipline), DSH (Hab.-Komm.), DSJa (JesA), DSJb (JesB), DSL (Lamech-Apokalypse), DST (Thanksgiving Psalms) und DSW (Scroll of War); DS Man., DS Hab., DS JsA, DS JsB, DS Lam., DS Hod. und DS War wäre m. E. aller-

dings noch deutlicher. Wieder andere reden von den „Jerusalem Scrolls“ (Trever, Roberts), was auf die Dauer doch zu unbestimmt ist; dasselbe gilt von Sterns Bezeichnung als Sect(arian) Js. usw. (S. 23). Unglücklich war Reickes Vorschlag, sie nach jenen Beduinen als Taʿamire-Rollen zu bezeichnen und gar von der Taʿamire-Sekte zu reden. Einigung auf eine einheitliche Bezeichnung wäre schon zu wünschen.

2. a α). Gehen wir zu den einzelnen Texten über, so ist Jesaia A (s. ThR 17, 338 ff.), um das klarzustellen, von verschiedenen Seiten unabhängig identifiziert worden: zuerst durch v. d. Ploeg im Juli 1947 (s. o. I 1), dann durch Sukenik im Januar und durch Trever im Februar 1948. Maßgebend ist jetzt im allgemeinen M. Burrows' Ausgabe (s. o. III 1), die zu schon früher veröffentlichten Textpartien gelegentlich abweichende Lesungen bringt[1]). Daß die Umschrift aber doch nicht ganz so exakt ist, wie man erwarten sollte, geht aus Barthélemys minutiöser Nachprüfung hervor, die mancherlei Mängel ergab: unzulängliche Photo für T. XII, wo durch die übereinandergeschobenen Ränder eines Risses Buchstaben verdeckt werden, als Korrektur über die Zeile geschriebene Buchstaben verkehrt eingerückt, schwach geschriebene auch ganz übersehen, Streichungen im Text nicht als solche angemerkt, Zwischenräume innerhalb der Zeile nicht oder nicht genau wiedergegeben, auch direkt unrichtige Lesungen, namentlich für *w* und *y*, die doch deutlicher und konsequenter unterschieden sind, als es S. XII heißt; man darf also die Umschrift nicht ohne Vergleich mit der Photo benützen. Driver (JThSt II 17) bedauert, daß nicht Infrarot-Photos zugrunde gelegt wurden, womit schwach sichtbare Zeichen deutlicher geworden und Fehllesungen vermieden worden wären. – Sukenik II 56 ff. gibt wieder einzelne Textpartien in Umschrift mit daneben gestelltem MT und mit Anmerkungen; aber seine damals in der Eile gemachten Kopien sind nicht fehlerfrei – z. B. 40 19 steht *wjʿsh* da, nicht *mʿsh*, und 40 20 *wbšqlw*, nicht *jbqš lw* – und sein Tabelle der Sinnvarianten (S. 70 ff.) ist ziemlich lückenhaft. Auch Hempel bietet eine Abschrift der ihm zugänglichen Partien mit textkritischem Anhang in ZAW 62, 288 ff. In BASOR 113, 24 ff. führt M. Burrows die 111, 16 ff. begonnene kategorienweise Zusammenstellung der Varianten zu Ende. – Daß der Text der Rolle im großen und ganzen schlechter ist als der MT, ist allgemeines Urteil. Aber es gibt schon genug Varianten, die ernstlich beachtet sein wollen; Barthélemy S. 545 ff., Driver JThSt II 21. 25, Eissfeldt ThLZ 1949, 221 ff., Lindblom S. 306 ff., v. d. Ploeg S. 57

1) So 43 19 für jenes sachlich ansprechende *ntjbwt* (s. ThR 17, 341) ein ganz singuläres *ntjbjm* (s. M. Burrows bei Orlinsky S. 161 [14]); aber Albright BASOR 118, 6 und Barthélemy S. 536 bleiben bei der früheren Lesung, die durch Trever BASOR 121, 13 ff. nun endgültig gesichert sein dürfte.

EELIGMANN S. 7 f. und TOURNAY S. 227 ff. erörtern solche Fälle. Durchängige Priorität des MT vertritt ORLINSKY, der auch *ḥwšb* 32_6 und *ḥjh* 43 10 ls Gedächtnisfehler oder als Hörfehler bei Diktat erklärt; der Text sei „an nreliable oral variation on the theme of what came to be known as the nasoretic text of Isaiah" und beweise nur die Zuverlässigkeit des MT. Aber elbst wenn er in jenen Fällen recht hätte, will Orlinsky das auch heute ngesichts des ganzen Textes behaupten? Ich nenne von Varianten bloß *klw* 7_1 (s. BH), *mrhbh* 14 4 (s. BH[3]), *'hrg* 14 30 (V), *djbwn* 15 9 wie sonst, *jhw hw'* 34 16 (s. BH), *mj jm* „Wasser des Meeres" 40 12 (von Sukenik und eeligmann vorgezogen), *bwnjk* „deine Erbauer" 49 17 (s. BH), *'rjṣ* statt *djq* 49 24 (s. BH), *jr'h 'wr* 53 11 (s. BH[3] und Barthélemy S. 457), *wjswdwtjh* „und ihre Fundamente" 54 11 (s. BH). – Ähnliches gilt auch gegenüber . KUTSCHER, der in A, so viel er damals davon kannte, eine für Privatebrauch angefertigte, der damaligen Sprache und Schreibweise angeglichene opie sieht[1]): die betreffenden Beobachtungen sind gewiß richtig; aber auf ie entscheidenden Varianten geht er nicht ein.

β.) Die weitgehende Übereinstimmung mit dem MT war von Anfang an ine Überraschung gewesen; der Text sei „substantially that presented conderably later in the MT", liest man bei M. BURROWS in der Einleitung einer Ausgabe (S. XIII). Aber das ist, sagt KAHLE ThLZ 1949, 93 richtig, ei einem frühestens aus dem 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. stammenden ext gar nicht anders zu erwarten; verwunderlich wäre es nur bei einem –400 Jahre älteren. Und was die von M. Burrows selber mit dem „substantially" gemachte Einschränkung betrifft, so zeigt ROBERTS S. 229 ff., vie auch scheinbar kleine Abweichungen ihre Bedeutung haben: manche nögen dialektisch sein wie *nw'm* (d. i. wohl *nō'em*) für *ne'ūm* und *'wzz* für *'zūz*[2]), andere weisen auf eine von der im MT erhaltenen abweichende ezension; ähnlich LINDBLOM S. 313 und A. BENTZEN, Studia Theologica , 1949, 160 f. Zum Ergebnis, daß JesA weder eine Entartung noch eine orstufe unseres MT darstellt und darum auch nicht als eine Bestätigung lesselben gelten kann, kommt auch HEMPEL ZAW 62, 246 ff. in sorgfältiger ntersuchung der Orthographie: JesA ist eine sehr sorgfältig geschriebene andschrift, Niederschlag einer eigenen Redaktion, wobei bald diese und ald der MT den Vorzug verdient (S. 253 f., vgl. 286). Weniger günstig autet das Urteil von DRIVER JThSt II 29 f.: entweder das Werk eines

1) Er weist darauf hin, daß von Rabbi Meir, einem Tannaiten um 150 n. Chr., ine Thorahandschrift mit ähnlichen Eigentümlichkeiten bekannt war (Midrasch ereschit Rabba zu Gen 45 8).

2) Sein drittes Beispiel, *lwhb* für *lahab*, finde ich in JesA nirgends, wohl aber n den Hodajoth (MG I T. XIII 3) ein *lhwb*, vgl. *šḥwd* A 33 15 für *šōḥad*.

recht unsorgfältigen Schreibers oder aber eines, dem das Hebräische keine lebende Sprache mehr war (s. u. IV 4 c β). – KAHLE ist die wichtige Feststellung gelungen, daß c. 34–66 von anderer Hand und mit weitergehender scriptio plena geschrieben sind (ThLZ 1950, 539. VTI 40 f.). Mit welcher Sorgfalt und Konsequenz beide Teile die einmal gewählte Schreibweise, offenbar verschiedene Schreibertraditionen jener Zeit, durchführen, betont BARTHÉLEMY S. 544. Aus den Varianten zu 41 2 42 1 51 5 52 14 53 11 glaubt er innerhalb von c. 41–53 eine besondere, vom MT nicht geteilte messianische Tradition erschließen zu können. LINDBLOM findet in 41 25 48 14 stärkere Zurückhaltung gegenüber Kyros (S. 314).

b α.) Von dem nur in seiner oberen Hälfte erhaltenen Habakuk-Kommentar (HabK), s. ThR 17, 333 f., bietet SUKENIK in MG II 85 ff und T. XVIII–XX die schon früher veröffentlichten Partien in Faksimile und Umschrift. Den ganzen Text legt nun BROWNLEE bei M. Burrow T. LV–LXI mit einigen verbesserten Lesungen vor, nachdem er schon BASOR 114, 9 ff. und 116, 14 ff. Verbesserungen gegen 112, 8 ff. gegeben und 118, 7 ff. die Frage seiner ursprünglichen Höhe erörtert hatte. RABINOWITZ versucht eine Rekonstruktion der zweiten und dritten Kolumne mit Berichtigungen zu Brownlee; ebensolche auch bei STERN und TALMON. Vollständig übersetzt wird er von DUPONT-SOMMER (s. u.) und von v. d. PLOEG BiOr 8, 5 ff. Von den c. 50 Varianten seiner Textzitate – s. für diese Stern, Talmon und v. d. Ploeg S. 3 f. –, an die sich seine eigene Erklärung ja gar nicht immer hält (s. zu 1 11 u. 2 15 f.) nenne ich außer den damals schon erwähnten *hrbw* für *hrmw* 1 17 (dazu der *Ἄλλος* in Fields Hexapla z. St. *μάχαιραν αὐτοῦ*, s. J. ZIEGLER, Septuaginta XIII [1943] 263 f), *mṣwrj* 2 1 (s. BH^3), *hwn* für *hjjn* 2 5, *mljṣj* 2 6, *wjqjṣw* 2 7, *lnṣl* 2 9, *'l mw'djhm* „auf ihre Feste" 2 15. Rabinowitz stellt fest, daß die Einführung der Zitate dieselbe ist wie in der Damaskusschrift und den rabbinischen Zitationsformeln verwandt (S. 45 f.); anders WEIS S. 131 f. – Daß der Kommentar sich auf c. 1 f. beschränkt, will zunächst wie eine Bestätigung der seit Stade oft vertretenen Athetierung von c. 3 erscheinen: die Vorlage hätte das „Gebet Habakuks" noch nicht gehabt (DUPONT-SOMMER Obs. 4, Ap. 35, 116 f., ROBERTS S. 236). Aber neuerdings wird seine Zugehörigkeit mehr doch wieder bejaht (Balla, Bentzen, Eissfeldt, Elliger, Horst, Humbert, Sellin und Weiser); es kann ja auch einfach am anderen Inhalt liegen, daß c. 3 zur Ausdeutung weniger geeignet machte (DRIVER, Hibb. Journ. 49, v. d. PLOEG S. 4 b), hat es doch auch seine eigene Überlieferungsgeschichte gehabt (HEMPEL, Nachr. 416[23]). – Die Streitfrage ob Kommentar oder Midrasch beantworten BROWNLEE, DRIVER, DUPONT-SOMMER Ap. 35 und HEMPEL (s. u.) im ersteren, KUHN ZThK 47, 208 f., v. d. PLOEG 60 und SEELIGMANN S. 5 f. im letzteren Sinne. Aber man kommt sich da

näher: Brownlee anerkennt Verwendung exegetischer Prinzipien des Midrasch, und v. d. Ploeg schreibt BiOr 8, 2: „si par midraš on entend toute étude et interprétation de la Bible". Nach SUKENIK wäre es überhaupt weder das eine noch das andere, sondern ein politisches Pamphlet, in dem der Verfasser seine Deutung der Zeitereignisse mit den Worten eines früheren Propheten stütze, wie es die Evangelien beim Leben Jesu tun (MG II 86, ähnlich TEICHER S. 76) – eine Auffassung, die dem durchgehenden „das bedeutet" doch in keiner Weise gerecht wird. Aus dem etwas ärmlichen Stil schließt v. d. Ploeg BiOr 8, 4 f. auf einen Verfasser einfachen Standes. HEMPEL urteilt, er habe das Buch Habakuk zum Gegenstand gewählt, weil es vom selben apokalyptischen Gegensatz durchzittert ist wie Sektenregel und Damaskusschrift; nur sei der Text hier freier behandelt als in der für den Gottesdienst bestimmten Jesaiarolle, und die Auslegung sei zeit-, nicht endgeschichtlich, in der Art der Beweisführung wie des inneren Anliegens der des Hebräerbriefes verwandt (ZAW 62, 264 f., vgl. KUHN a. a. O.).

β) Die Hauptschwierigkeit, die im Kommentar vorausgesetzten Zeitverhältnisse zu bestimmen, mag man sich an dem zu 1 12 f. erwähnten „Haus Absalom" klar machen: ist es der biblische Absalom in symbolischer Verwendung (BROWNLEE, V. D. PLOEG) oder tatsächlicher Name einer zeitgenössischen Familie, etwa der Absalom von Makk I 11 70 13 11, II 11 17 oder der gleichnamige Sohn von Hyrkan I. (FREEDMAN)? Aber dort ist es richtiger Personen-, nicht Familienname, und die für die Sekte wichtigen Personen tragen sonst alle Decknamen (ROBERTS S. 236, dazu GOOSSENS, NCl 10, 655 47). – Oder SEELIGMANN, der dieselbe exegetische Methode in der Septuaginta wiederfindet, schwankt bei der Deutung des „gottlosen Priesters" zwischen einem der vormakkabäischen Hohenpriester und einem der späteren makkabäischen Fürsten (S. 5 f.). SEGAL, dem SCHUBERT S. 231 f. zustimmt, denkt an den von den Pharisäern bekämpften Alexander Jannäus, empfindet dabei aber selber die Schwierigkeit, daß die Sekte in Lehrfragen mit den Pharisäern gar nicht einig ging. – Einen umfassenden Versuch zeitgeschichtlicher Erklärung und Einordnung, der dann auch erst sichere Entscheidung solcher Einzelfragen ermöglichen könnte, hat der Semitist an der Sorbonne, DUPONT-SOMMER, gemacht. Sein Vortrag vor der Académie am 26. Mai 1950 (vgl. die Comptes Rendus 1950, 196 ff.) ist dann im Wortlaut und ergänzt durch Anmerkungen, als „Observations" veröffentlicht worden, eine Zusammenfassung in der „Nouvelle Clio" 7, eine kommentierte Übersetzung des ganzen Textes in der RHR, vgl. auch seine „Aperçus" 35 ff. Er geht aus von der zu 2 15 erwähnten und ausdrücklich auf den Versöhnungstag datierten Katastrophe, in der er die eben an diesem Tage (s. Jos. Antt. XIV 4, 3 u. 16, 4) erfolgte Einnahme Jerusalems, genauer

des Tempelberges, durch Pompeius im Jahr 63 v. Chr. findet. Die als Deutung der Chaldäer 1 6 genannten *ktj'jm* bezieht er wie schon TOURNAY S. 211 [2] auf die Römer (s. Dan 11 30) und entdeckt auch noch andere Anspielungen auf diese und auf den seit 49 wütenden Bürgerkrieg. Der „gottlose Priester" ist zunächst Aristobul II., der im Jahr 63 und dann wiederum 56 gefangen genommen wurde und 49 durch Gift endete; an anderen Stellen aber, und noch lebend vorausgesetzt, sein Bruder Hyrkan II. († 40 v. Chr.), was auf Abfassung des Kommentars noch vor 40, vielleicht im Jahr 41, führt. Der „Lehrer der Gerechtigkeit", der noch vor jenem Strafgericht von 63 umgekommen sein muß (s. zu 2 7 f.), aber dahinter steht (s. zu 2 15) und ebenso am jüngsten Tag als Richter amten wird (s. zu 1 12), bleibt bei D.-S. unbestimmt. R. GOOSSENS, Historiker an der Universität Brüssel, der D.-S. im allem wesentlichen sekundiert, vermutet in ihm den aus Jos. Antt. XIV 2, 1 f. bekannten, im Jahr 65 in Jerusalem gesteinigten „Regenmacher" Onias (Choni), an den auch schon D.-S. (Ap. 47 [22]) vorübergehend einmal gedacht hatte (NCl 7, 341 ff., 10, 660, Bull. 442 ff.). Im Talmud erscheint er als eine Art gescheiterter Messias, war indessen nicht Priester. Die Sekte läßt D.-S. gegen 100 v. Chr. unter Aristobul entstanden, das Depot aber erst im römischen Krieg 70 n. Chr. angelegt sein, wobei jene römischen Scherben hineinkamen. – Der Archäologe PARROT geht in der Datierung des Depots mit D.-S. einig (bei Lods S. 1031), macht aber gegen seine zeitgeschichtliche Beziehung den Befund in der Höhle geltend, der es verbiete, unter das 2. Jahrhundert hinabzugehen (Christianisme 1950, 315 f.). Aber wie D.-S. richtig bemerkt (NCl 7, 331 [1]), machte das Auftreten der Römer der hellenistischen Keramik nicht von einem Tag auf den andern ein Ende; auch Archäologen wie Albright BASOR 115, 13 f. JQR 40, 47, Harding ILN 1949, 493 b, DE VAUX RB 56, 596 lassen einigen Spielraum nach unten, und die Rollen konnten auch schon in der Bibliothek in den Krügen versorgt sein. Nun hat es gewiß seine Schwierigkeiten, den wohl absichtlich unbestimmt gehaltenen, auch nicht in chronologischer Folge, sondern nach dem Gang des Habakuktextes angelegten und stellenweise obendrein textlich verderbten Angaben sichere Beziehungen abzugewinnen, und was z. B. von der List und Grausamkeit der Kittim gesagt ist, könnte zu den verschiedensten Deutungen passen. Aber bei so konkreten Angaben, daß sie von den Inseln des Meeres kommen (III 10 f.) und ihre Standarten und Feldzeichen verehren (VI 3–5), was weder auf die Seleuziden noch auf die Ptolemäer gehen kann, kommt man um die Deutung auf die Römer schwer herum. Namhafte Gelehrte wie der Semitist DHORME und der Historiker CARCOPINO haben denn auch sofort nach dem Vortrag zugestimmt (s. Comptes Rendus 1950, 198 f.), und ebenso seitdem KAHLE (ThLZ 1950, 540, VT I 44 ff.). Andere freilich gehen nur in der allgemeinen Beziehung auf die

Römer mit ihm einig, nicht mit seiner speziellen Datierung. Angesichts der „couleur sombre et eschatologique" dieser Anspielungen möchte COPPENS lieber an die Zeit zwischen Herodes und Hadrian denken (brieflich unter dem 7. März 1951), während v. d. PLOEG aus dem Gebrauch des Imperfekts schließt, die Römer seien überhaupt erst im Kommen (BiOr 8, 10. 12 f.); und die Verehrung der römischen Feldzeichen kombiniert VERMES mit dem bei Josephus BJ VI 6, 1 für das Jahr 70 n. Chr. bezeugten Fall (Cah. Sion. 3, 68 f.), TEICHER S. 98 dagegen mit einer entsprechenden Stelle bei Tertullian. Der Passus XIII 4 ff., dem D.-S. den Fall der Stadt entnimmt, verwendet das Perfekt und ist im übrigen auch unbestimmter, als dem Interpreten lieb ist, während die Beziehung von IV 10–13 auf den Bürgerkrieg verlockend, wenn auch nicht unbedingt zwingend ist; mit VERMES Cah. Si. 13, 65 ließe sich z. B. auch an die Thronwirren nach Neros Tod denken. Daß D.-S. den „Gottlosen Priester" auf zwei historische Persönlichkeiten verteilt, läßt sich damit rechtfertigen, daß derselbe nach einer Stelle (IX 10–12) seine Strafe bereits erlitten hat, nach anderen dagegen diese erst eine Sache der Zukunft ist (XI 12–15, XII 2–6). Am stärksten empfindet man die Unbestimmtheit der Aussagen bei der Hauptperson, dem „Lehrer der Gerechtigkeit", dessen Rolle und Geschick nur sehr schwer zu fassen sind. Daß zum Regenmacher Choni nicht alles stimmt, muß Goossens selber zugeben; und D.-S. hat gewiß recht getan, auf jeden Identifikationsversuch zu verzichten. Jene Zeit hatte an solchen Propheten und messianischen Gestalten offenbar keinen Mangel, vgl. R. MEYER, Der Prophet aus Galiläa (1940) 41–102. Ob jene römischen Scherben, die nach D.-S. also nicht von einem späteren Besuch der Höhle herrühren würden, sondern gleich bei ihrem Bezug hineingekommen wären, schon um 70 n. Chr. möglich sind – sonst datiert man sie auf das 2. oder 3. Jahrhundert (Harding ILN 1949, 493 b, de Vaux, RB 56, 236) – müssen die archäologischen Sachverständigen entscheiden. Die Entstehung des Kommentars in der frühen Römerzeit jedenfalls hat D.-S. schon wahrscheinlich gemacht, und auch sein Versuch einer genaueren Datierung verdient ernstliche Beachtung, wenngleich er bei den genannten Schwierigkeiten noch nicht als das letzte Wort in der Sache gelten kann. Zu seinen weiteren Folgerungen s. u. IV 3 d und 4 b γ; zur Spätdatierung der Rolle durch WEIS IV 2 c.

c) Die „Sektenrolle" (s. ThR 17, 334), nach ihrer Bezeichnung als *srk hjḥd* (I 1. 16) besser „Sektenregel (SR) benannt, wird demnächst in Vol. II der „Dead Sea Scrolls" veröffentlicht. Der Anfang fehlt. Umfangreichere Fragmente, darunter die zwei Eingangskolumnen, hat, wie de Vaux bekannt gibt (RB 57, 426 f., vgl. Dupont-Sommer RHR 138, 5 [3]), das Rockefeller-Museum erworben. Von den bisher allein veröffentlichten Abschnitten bietet SUKENIK in MG II auf T. V und VI in Photo, S. 28 ff. in Umschrift

mit Anmerkungen Kol. I (nach BASOR 111, 10) und V 1–10 (nach ib. 113, 9, aber größer und deutlicher). Mit Einschluß der BASOR 111, 10 an Kol. I anschließenden rechten Hälfte von Kol. II, die bei Sukenik weggeschnitten ist, werden diese Partien auf Grund eigener Lesung in Umschrift und Übersetzung vorgelegt von Dupont-Sommer RHR 138, 6 ff.; seine Anmerkungen befassen sich namentlich mit den Beziehungen zur Damaskusschrift und zu den Essenern, vgl. auch seine „Aperçus" S. 57 ff. Auch Hempel ZAW 62, 284 f., v. d. Ploeg S. 63, Schubert S. 235 f. und Seeligmann S. 3 f. geben Übersetzungen. In BASOR 121, 8 ff. legt Brownlee nun weitere Stücke (III 17–IV 8, VI 13–23, VIII 12–19, XI 2–5. 12–15) übersetzt vor. Über den Inhalt der ganzen Rolle orientierte M. Burrows in seinem Leidener Vortrag, der in den „Oudtestamentischen Studiën" VIII gedruckt vorliegt: die Bestimmungen über das Eintrittsritual und die Gemeindeordnung werden plötzlich unterbrochen durch längere Ausführungen über die Doppelnatur des Menschen, und ebenso unvermittelt bringt ein Psalm den Abschluß, so daß man fast an der literarischen Einheit zweifeln möchte. Rost bestimmt die Rolle als Dienstanweisung eines Kreises, der eine Bundesverpflichtung auf das mosaische Gesetz eingegangen war und in den man nach den besonderen Aufnahmebedingungen zu schließen, nicht von selber hineinwuchs; er macht Beziehungen zur Kriegsrolle namhaft und geht selber denen zur Damaskusschrift (s. u. IV 3 d) nach.

d) Auch die „K r i e g s r o l l e" (s. ThR 17, 334 ff.) ist noch immer erst partienweise bekannt. Das „Gebet des Hohenpriesters" gibt Sukenik II T. XI und S. 51 ff. in verbesserter Lesung mit Anmerkungen wieder. Übersetzungen desselben, teilweise auch von Kol. VII und XII (nach MG I T. VIII f.) findet man bei Cross, Dupont-Sommer Ap. 100 ff., Hempel Nachr. 422, ZAW 62, 256 f., v. d. Ploeg S. 64 f., Schubert S. 242 ff., Tournay S. 214 f. und Wallenstein im Manchester Guardian vom 18. März 1950. In der Auffassung und Datierung gehen die Meinungen noch stark auseinander. Eine konkrete historische Situation in der Makkabäerzeit wie damals Sukenik nimmt Eissfeldt ThLZ 1949, 97 f. an: Edom, Moab, Ammon und Philistäa sind archaistische Bezeichnungen für nabatäische und hellenistische Städte. Bis ins erste Jahrhundert, aber noch vor Ende des Seleuzidenreiches (64 v. Chr.) und der Hasmonäerlinie (35 v. Chr.) geht Cross; auch die Sprache halte die Mitte zwischen spätbiblischem und mischnischem Hebräisch. Der stark theoretische, geradezu utopistische Charakter läßt andere Ginsberg zustimmen, der hier eine Halacha für die Führung des heiligen Krieges fand: Hempel ZAW 62, 257, Roberts S. 238 und unter Betonung eines „mystischen" Einschlages auch Dupont-Sommer (Ap. 98 ff.); im Unterschied zur Habakukrolle weist sie letzterer wegen des kriegerischen Geistes auch noch der hellenistischen Zeit zu (RHR

38, 21 f.). Anderseits kehrt SEELIGMANN S. 4 f., der Einblick in die noch unveröffentlichten Teile erhielt, wegen des Einganges – der Krieg, der die Lichtsöhne aus der „Wüste der Völker" in die „Wüste von Jerusalem" zurückführt, endet mit einer Katastrophe für die Völker und dem Triumph der Lichtsöhne – zur ursprünglichen Auffassung als Apokalypse zurück: die Schrift ist von einer ähnlichen Spannung erfüllt wie das Danielbuch, und als Helfer der „Söhne der Finsternis" erscheinen auch hier die „Frevler im Bunde" (*mrš'j brjt*, s. Dan 11 32), die Reformjuden. Die eschatologische Haltung betont auch KUHN ZThK 47, 208 f., und eschatologisch versteht sie ebenso WEIS S. 148 f. im Zusammenhanges seines späten Ansatzes (s. u. IV 2 a). Schließt die Unterscheidung von Kittim nach Assur (d. i. Seleuziden) und Ägypten (d. i. Ptolemäer) hier eine Beziehung auf die Römer aus, wenn es auch darum nicht notwendig eine frühere Zeit sein muß, so rechtfertigt das Vorkommen von persischen und das Fehlen von griechischen Fremdwörtern noch nicht gleich einen Ansatz im 3. Jahrhundert, wie ihn SUKENIK neuerdings erwägt. Man muß schon die Veröffentlichung des ganzen Textes abwarten.

e) Die H o d a j o t h (s. ThR 17, 336). Zu den anfänglichen drei Blättern ist noch ein viertes gekommen (s. o. III 1), jene erst nach 18 Monaten Bearbeitung mit Infrarotstrahlen geöffnete und lesbar gemachte Rolle (s. MG II, T. II), zu der auch noch ein paar Fetzen gehören. Aus der an die 20 Lieder umfassenden Sammlung veröffentlicht SUKENIK in MG II ihrer fünf, davon drei in verbesserter Form gegenüber MG I und zwei ganz neu, in Faksimile und Umschrift mit Anmerkungen (T. VII–X, S. 32 ff.). Übersetzungen geben CROSS S. 44 f. (Nr. 1 und 3), DUPONT-SOMMER Ap. 86 ff. (1–5), EISSFELDT FF 1949, 199 (1), HEMPEL ZAW 62, 257 ff. (1 und 3 mit wertvollen Anmerkungen), LAMBERT S. 622 ff. (3), v. d. PLOEG S. 65 (3 u. 1), SCHIRMANN S. 47 ff. (3), SCHUBERT S. 237 ff. (1–5), TOURNAY RB 56, 219 ff. 57, 618 (1 u. 3), VERMES S. 3 ff. (1–5), WALLENSTEIN (1 u. 3). Soweit bekannt sind diese Lieder weniger für die äußere Geschichte der Sekte, denn als dichterische und religiöse Dokumente wichtig. Mit ihrer Verbindung starker Anlehnung an die Psalmen des AT und einer gewissen Selbständigkeit bilden sie ein jüngeres Gegenstück zu den salomonischen und apokryphen Psalmen (Tournay S. 226) wie zu den Liedern in Luk 1 f. (Dupont-Sommer). Ihren Abstand von den biblischen Psalmen betont auch COPPENS S. 581. Hempels genauere Vergleichung (S. 263) präzisiert diesen Eindruck: bei allen Berührungen sind sie doch jünger als die jüngsten im Psalter und nicht älter als die jüngsten Stücke kanonischer Weisheitsdichtung, während eine Bekanntschaft mit Jesus Sirach bisher wenigstens nicht zutage trat. Die Ketubim sind ebenso benützt wie Gesetz und Propheten, wobei das Jesaiabuch nach Hempel etwas bevorzugt zu sein scheint. Ihr dichterischer

Wert wird von Seeligmann S. 6b, Wallenstein u. a. sehr hoch eingeschätzt; geringer von ZEITLIN („largely mosaics made up of well known biblical phrases") und DRIVER („the work of a scholar playing in his study at composition in a dead language" Hibb. Journ. 49, 13 f.). Engel treten auf als *ṣb' qdwšjm, ʿdt bnj šmjm* und *rwhwt dʿt* (Nr. 3, 4 f.). Stark wird Gottes Allmacht und die Ohnmacht des Menschen betont. Das *hʿljtnj lrwm ʿlm* (Nr. 3, 2) „en haut du monde" (Dupont-Sommer), „in die Höhe der kommenden Welt" (Schubert), hat man als ein Aufsteigen des Frommen zum Himmel verstehen wollen (v. d. PLOEG S. 66); es besagt aber kaum mehr als ähnliche Wendungen der biblischen Dankpsalmen (Lambert S. 304. 306) „daß ich triumphiere ewiglich" (Hempel), „à une hauteur éternellement stable" (Vermes) oder „to the everlasting height" (Wallenstein mit Verweis auf Gen 29 26 Dt 33 15 Hab 3 6). DUPONT-SOMMER meint, nach Analogie des Habakuk-Textes müßten auch diese Lieder allegorisch verstanden werden (Ap. 86). Aber da es sich hier um eigene Kompositionen handelt, scheint mir das nicht zwingend; mehr als die aus den biblischen Psalmen bekannte Verwendung einer Bildersprache, die ein Erfassen der tatsächlich dahinterstehenden Verhältnisse stark erschwert, möchte ich nicht annehmen. Für den Verfasser der Lieder oder wenigstens einzelner von ihnen denken Sukenik und Schubert an den „Lehrer der Gerechtigkeit".

3. Eine Überraschung brachten zwei jener erst nachträglich geöffneten Rollen (s. o. III 1).

a) Daß die in jüdischem Besitz befindliche einen allerdings unvollständigen Jesaiatext (J e s a i a B) enthält, ergab sich im Laufe des Sommers 1949. Eine erste Photo, die oberen zwei Drittel von vier Kolumnen mit 52 7–54 6, 55 2–57 4, 57 17–59 8 und 59 20–61 3, leider klein und nur schwer lesbar, brachte die „Illustr. London News" vom 18. Febr. 1950, S. 271, und auf Grund davon suchte MILIK Umfang und Charakter der Rolle zu bestimmen. Genauere Angaben macht nun SUKENIK II 81 f. Bei dem außergewöhnlich schlechten Zustand der Rolle, den die Photos MG I T. II rechts und MG I T. XVI zeigen, bedurfte es zur Lösung der völlig verklebten Blätter einer Infrarotbehandlung. Erhalten sind in einem Stück, wenn auch mit kleineren Lücken, die cc. 41–66, dazu auf Fetzen Teile der cc. 16 f. 22 f. 28 und 38. Davon veröffentlicht Sukenik auf T. XVII 48 17–49 7 und 50 7–51 8, das erstere Stück auf S. 83 in Umschrift und mit Angabe der Varianten [1]). Das Rockefeller-Museum konnte noch Fetzen der cc. 7. 15 f. 19. 22 und 24 ankaufen (RB 57, 426). Aus dem Zustand der Rolle schließt Sukenik, daß sie ebenso wie JesA und die Sektenregel schon defekt in der Höhle deponiert

1) In 48 17 ist das deutliche *g'lj* zu *g'lk* verlesen und bei 49 7 das überschießende *'dnj* nicht vermerkt.

urde (s. u. IV 1). Die Schrift ist klein, aber schön und deutlich; sie unter-
heidet auch genau ähnliche Buchstaben (außer *w* und *j*), sowie die End-
uchstaben. Von besonderer Bedeutung aber ist, daß die Orthographie nicht
ne weitgehende Pleneschreibung der anderen Rollen (s. ThR 17, 339 f.)
etet, sondern im wesentlichen die masoretische. Vereinzelt ist sie sogar
efektiv, wo MT und JesA plene schreiben, so bei *šlwmk* 48 18, *ṣwr* 2 48 21
nd *kljtj* 49 4. Pleneschreibung in Übereinstimmung mit A und gegen MT
at sie in *jwṣrj* 49 5. Wo A vom MT abweicht, geht B meist mit letzterem
usammen, so in 49 51, wo A für *l'* richtig *lw* und für *'kbd* wie noch öfter die
ohortativform hat, und in 49 6, wo A *qṣwj* liest für *qṣh*. Mit A zusammen
at B jenes überschießende *'dnj* in 49 7; gegen A und MT in 49 4 *'k* statt *'kn*,
wie in 50 11 ein *w* vor *m'zrj* und bei dem *gō'ēl* 48 17 das Suffix der 1.
att der 2. Person (s. o. Anm.), was alles aber nicht ursprünglicher zu sein
raucht. Fehlerhaft ist das Fehlen des Suffixes bei *mdrjk* 48 17 (es fehlt
uch in A, dazu dort irrig Perf.) und die Fragepartikel vor *nql* in 49 6. Im
anzen weicht also B – zu diesem Ergebnis kam auch Milik – weniger vom
T ab als A und liefert jedenfalls in diesen Abschnitten keinen Beitrag zu
iner Verbesserung. Wie aber KAHLE ThLZ 1950, 540 mitteilt, enthalten
ie vier vom Britischen Museum im März 1950 ausgestellten Kolumnen der
olle gleichfalls Varianten, die z. T. auch in A vorhanden sind; es handle
ch um einen in der Orthographie stark dem Konsonantentext des MT an-
enäherten Vulgärtext.

b) Die andere Überraschung brachte jene vierte Rolle der Syrer (s. ThR
7, 332 f., MG II T. IV nach BA XI 53 fig. 4), wo ein zugehöriges Fragment
leich auf aramäische Sprache schließen ließ. Die Schrift steht nach TREVER
ASOR 113, 6 [5]. 15 derjenigen der Habakukrolle nahe. Nach den wenigen
esbaren Worten, die an den I. oder äthiopischen Henoch erinnern, hatte
chon Albright darin das aramäische Original desselben vermutet, mit dem
ie Forschung schon länger rechnet. Trever gelang dann, wie er ib. 115, 8 ff.
rzählt (vgl. Eissfeldt ThLZ 1950, 25 f.), die Entzifferung eines weiteren
bgelösten Fetzens. Und hier lieferte ihm zweimaliges *bt 'nwš* den Schlüssel
um Verständnis: Bit-Enosch ist in Jub 4 28 der Name von Lamechs Weib.
Ebenso kommen auch Metuschelach und Henoch, Lamechs Vater und Groß-
ater, mit Namen vor. Und daß Lamech in der 1. Person redet („dann eilte
ch, Lamech, zu der Bit-Enosch einzugehen"), die im Henochbuch Henoch
elber vorbehalten ist, führte Trever weiter darauf, daß hier eben kein
„Henochbuch" vorliege, sondern ein „L a m e c h b u c h"; und ein solches
rscheint tatsächlich einmal neben dem Henoch in einer griechischen Liste
on Apokryphen (s. Schürer III [4] 358 f., M. R. James, The Lost Apocrypha
f the Old Testament, 1920, S. XIII). TORREY, Spezialkenner auf diesem
Gebiete, hat Trever zugestimmt und ansprechend vermutet, die Umsetzung

aus der 1. in die 3. Person sei anläßlich der späteren Einarbeitung des La-
mechbuches in das Henochbuch erfolgt. Und ALBRIGHT hat anmerkungs-
weise noch die weitere Vermutung zugefügt, daß die bisher aus einem „Noah-
buch" hergeleiteten Abschnitte in I. Henoch (c. 1–6 usw.), da von einem
solchen sich nirgends eine Kunde erhalten hat, ebenso aus diesem Lamech-
buche stammen dürften. Wenn Lösung und Lesung des Textes gelungen
sind, soll er in BASOR veröffentlicht werden. Ein paar kaum lesbare Fetzen
befinden sich auch unter den Erwerbungen des Rockefeller-Museums (RB
57, 426).

4. Zu diesen mehr oder weniger kompletten Rollen kommt noch ein
Anzahl größerer und kleinerer Fragmente. Die Syrer (s. BA XII 28
wie Sukenik (s. MG II 13, eines in MG I, T. I veröffentlicht) haben solch
gleich mit den Rollen zusammen erworben; nach Schirman S. 43 besäße
die Syrer ihrer fünf, Sukenik drei. Noch mehr fanden sich in der Höhl
(s. o. II 3, einige Proben BA XII 58 f.). Wieder andere kamen irgendwi
im Handel an das Rockefeller-Museum (RB 57, 426). Auch bei vorsichtigste
Schätzung ergeben sich damit zehn weitere Bücher (Wright, BA XII 34
Nur die wichtigsten werden hier erwähnt, diejenigen, über welche sich übe
haupt etwas sagen läßt.

a) Zum syrischen Besitz gehören u. a. drei Fragmente aus dem Buc
Daniel, über die bisher nur eine Mitteilung von WRIGHT, BA XII 3
vorliegt [1]). Nach der Schrift stammen sie von zwei verschiedenen Roller
zwei Fragmente, die 3 23–30 enthalten, stehen paläographisch JesA nah
das dritte, 1 10–16 und 2 2–6, dem Habakukkommentar. Der Text sei m
unbedeutenden, zumeist nur orthographischen Abweichungen der mas
retische. Aber auch so sind diese Stücke wichtig genug für die Altersfrag
da die Abfassung des Danielbuches um 165 ja zu den sichersten Ergebniss
unserer Wissenschaft gehört, ergibt das einen festen Terminus post que
für das Depositum.

Die nachstehend aufgeführten Stücke sind alle in der Höhle aufgefund
und mit Ausnahme von c von DE VAUX in RB 56, 597 ff. und T. XVI–XVI
veröffentlicht und besprochen.

b) Fünf Fragmente aus Leviticus, s. DE VAUX RB 56, 597 ff. u
T. XVIII, SUKENIK II 54 und BIRNBAUM BASOR 118, 20 ff. Sie enthalt
19 31–34 20 20–23 21 24–22 3 und 22 4 f. Die Schrift ist die althebräische,
hier erstmals auf Leder auftritt, mit Punkt als Worttrenner. Die Ortl

1) Wenn er abschließend sagt, es handle sich um die Fragmente der Dan
handschrift, von denen schon zu Anfang die Rede war (ib. XI 57), so ist das d
wohl ein Irrtum; denn dort ging es um eine der Rollen im jüdischen Bes
vermutlich um die Kriegsrolle (s. o. III 2 d und Seeligmann S. 5 a).

raphie ist im ganzen die normale, wie in JesB. 19 31 hat zwar *jd'wnjm* egenüber defektiver Schreibung im MT; aber andere Gelegenheiten zur leneschreibung sind nicht benützt. Sonst ist noch *hj'* „sie" zu nennen, tatt des in der Thora des MT mit wenigen Ausnahmen durchgeführten *hw'* it Qerē perpetuum. Das paläographische Urteil schwankt. Nach de Vaux hneln die Buchstabenformen denen der Lakischostraka vom Anfang des . Jahrhunderts, sind jedenfalls älter als das Tetragramm der Habakukrolle nd nach der Orthographie dem 4. Jahrhundert zuzuweisen. Nach Birnaum (s. auch V T. I 106 f.) handelt es sich um eine sehr schön geschriebene olle aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und somit um den ältesten rhaltenen Bibeltext. Aber ALBRIGHT (BASOR 118, 6) hält die Schrift nicht ür archaisch, sondern für archaisierend, vgl. auch DIRINGER BA XIII 86. Nach YEIVIN (ebd. 118, 8 ff.) wäre sie samaritanisch, Rest eines samaritaischen Lev. vom Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. Da die samaritanische chrift auf die althebräische zurückgeht, sind die Unterschiede gering und st die Unterscheidung nicht leicht. Aber gegen Yeivin spricht, daß der Text in 20 22 der hebräischen, nicht der hier abweichenden samaritanischen Tradition folgt (Kahle) und anderwärts sich gelegentlich geradezu eine antiamaritanische Spitze beobachten läßt wie in JesA 37 12 im Zusatz *wšwmrwn;* Texte aus den beiden feindlichen Lagern wird man hier nicht so friedlich beisammen erwarten (Birnbaum V T. I 107 8). DIRINGER BA XIII 93 f. sieht die Schwierigkeit einer Datierung darin, daß es der erste Vertreter einer althebräischen „Buchschrift" – „book-hand" im Unterschied zu Kursive – ist, so daß ganz entsprechende Vergleichsmöglichkeiten fehlen; samaritanisch ist die Schrift nicht, aber die Brücke zu dieser wie auch zur hebräischen Münzschrift, vielleicht um 300 v. Chr. zu datieren. Die anfänglichen Hoffnungen auf einen ganz alten Bibeltext, womöglich ein Stück des separaten Heiligkeitsgesetzes, haben sich also nicht realisiert, s. u. IV 2 c, EISSFELDT ThLZ 1949, 228, v. D. PLOEG S. 47.

c) Von den Fragmenten aus dem Deuteronomium hat HARDING eines, Teile von 29 13–18 und 30 20–31 6 in normaler Orthographie, in PEQ 81 fig. 3 veröffentlicht. Hier findet sich in Z. 3 der linken Kolumne die interessante Variante zu 31 1, die auf Grund von Mitteilungen von Leveen und Kahle schon EISSFELDT ThLZ 1949, 596 f. erwähnen konnte: statt des masoretischen „und Mose ging und redete diese Worte" (*wjlk . . . wjdbr . . .*) heißt es nämlich dort „und Mose hörte auf, alle diese Worte zu reden" (*wjkl mšh ldbr 't kwl hd[brjm]*). Und eben das ist die Lesart der LXX und ist abgesehen von dem *kwl* schon durch Bertholet, Marti und Steuernagel in den Text aufgenommen worden. „Damit begegnet uns zum erstenmal in der Geschichte der Bibel eine hebräische Deuteronomiums-Rolle, in der tatsächlich ein ganzer Vers der LXX-Lesart folgt" (LEWEEN bei Eissfeldt). Indes stimmt er

sonst ganz mit dem MT überein (KAHLE V T. I 43). Dagegen gehört das in ILN 1949, 494 als fig. 4 mitgeteilte Fragment (s. auch v. d. Ploeg Jaarber. 11 T. XII 11) mit weitgehender Pleneschreibung trotz seiner deuteronomischen Wendungen nicht dem Dt an, wie es dort heißt; der Zusammenhang scheint der einer Erntevorschrift zu sein.

d) Ein fünfzeiliges hebräisches Fragment aus dem sonst nur in alten Übersetzungen auf uns gekommenen Jubiläenbuch (s. de Vaux RB 56, 602 ff. T. XVI a, Sukenik II 53), eindeutig als 27 9–12 identifiziert, bestätigt die länger bestehende Vermutung eines semitischen Originals, und zwar eines hebräischen (Charles, Littmann, Schürer, Bertholet), nicht aramäischen (Torrey, Pfeiffer). Der Fund hat natürlich auch seine Bedeutung für die sehr umstrittene Frage nach dem Alter des Buches. Im übrigen ist es schwerlich nur ein Zufall, daß sich gerade aus diesem Buch ein Stück gefunden hat; wird es doch in der Damaskusschrift einmal ausdrücklich zitiert (S. XVI 1, Schechter) und muß somit zu diesem Kreise gehört haben (s. u. IV 3 b).

e) Endlich das elfzeilige Fragment eines unbekannten apokryphen Buches (s. de Vaux 605 ff. und T. XVII, Sukenik II 53) in der in JesA usw. üblichen Orthographie, mit Anspielung auf den Engelfall (Z. 4 *bhsgr mwldj ʿwlh* „quand seront enfermés les générateurs d'iniquité") und sonstigen Beziehungen zu Jubiläen, I. Henoch und Testamenten.

IV. Die Probleme

Hier seien die allgemeinen Fragen behandelt, die bisher gar nicht oder nur kurz zur Sprache kamen.

1. Der Zweck des Depositums. Daran, daß es sich um eine Geniza, d. h. um eine Rumpelkammer zur Aufnahme abgenützter Textrolle oder aus anderen Gründen ausgeschiedener Schriften handle (s. ThR 17, 345) hält SUKENIK, wiewohl er damit ziemlich allein geblieben, auch jetzt noch fest (MG II 20 f.). Er stützt sich darauf, daß JesA (ib. II 56) und B (II 81) ebenso aber auch SR und die Hod. (II 26) bereits in stark defektem Zustand z. T. zerrissen deponiert wurden und daß schon der Talmud (b. Megilla 26 b) für solche Fälle Verwahrung in Krügen vorsieht (II 21). Aber selbst wenn es für die genannten Rollen zutreffen sollte – JesA ist im übrigen ganz gut erhalten (Cross S. 38) – so sprechen doch die abgeschiedene Lage der Höhle fern von jeder Synagoge, die offenkundige Sorgfalt bei der Verwahrung und der große Umfang des Depositums stark dagegen. Man müßte denn schon mit KAHLE ThLZ 1949, 94 annehmen, daß es sich um Bibelhandschriften handelte, die dem damals maßgebenden Text nicht entsprachen, und daß die ganze Maßnahme in Zusammenhang mit der nach 70 n. Chr. vollzogenen

iuberung der jüdischen Literatur stand. Aber schon bei JesB mit seiner rmalen Orthographie versagt diese Erklärung, und über Zustand und Text r übrigen Bibelhandschriften wissen wir zu wenig Bescheid; auch daß die mselben Kreis angehörige Damaskusschrift (s. u. IV 3 d) in der Geniza r Synagoge von Kairo gefunden wurde, spricht eher dagegen. Kahle hat nn auch seitdem diese These fallen lassen (VT. I 38 f.) und denkt, wie es eist geschieht, an eine hier in einer Notzeit (Krieg oder Verfolgung) ver-rgene Bibliothek; die Höhle selber macht ja ganz den Eindruck eines erstecks. Zum selben Ergebnis kommt nach langem Abwägen alles Für ad Wider auch HARDING (PEQ 81, 114). GOOSSENS erwägt daneben ch die Möglichkeit, daß sich mit der Deponierung irgendwelche mystische der eschatologische Erwartungen verknüpft hätten (NCl. 10, 661 f.); doch heint mir Ass Mos 1 17 dafür eine schwache Stütze.

2. a) An der Echtheit des Fundes (s. ThR 17, 344), die schon durch inen Umfang, die unterschiedliche Schrift und Orthographie, schließlich uch durch den wirklich unerfindlichen Inhalt garantiert wird (s. Albright ASOR 115, 19), kann seit der Auffindung der Höhle vollends kein Zweifel ehr bestehen. Was die Beduinen über die Herkunft der Rollen erzählten, st damit in allem wesentlichen bestätigt. Soviel ich sehe hat schließlich elbst Zeitlin es aufgegeben, von „hoax" – d. i. nicht Fälschung, aber chwindel! – zu reden.

Damit ist indes nicht auch schon die Altersfrage erledigt, wird sie loch immer noch verschieden genug beantwortet. Kompliziert ist sie dadurch, daß jene Bibliothek Schriften verschiedener Zeit umfaßt haben mag, daß die Rollen Kopien älterer Originale sein können – so stammen bei der Damaskusschrift die beiden Handschriften aus dem 10. und 11./12. Jahrhundert, während auch der späteste Ansatz für die Abfassung nicht über das 7./8. Jahrhundert hinabgeht – und daß gleich den Texten auch die Krüge (s. o. III 3 a) älter sein können als das Depot. Man hat diese Unterscheidungen nicht immer genügend beachtet.

Die verschiedenen Ansätze lassen sich im groben auf vier reduzieren. 1. Ein Frühansatz rechnet nach dem Höhlenbefund mit dem 2., wenn nicht dem 3. Jahrhundert v. Chr., 100 v. Chr. ist jedenfalls unterste Grenze: E. SUKENIK[1]) und A. PARROT (s. o. III 2 b); R. DE VAUX RB 56, 596 würde allenfalls noch etwas tiefer, ans Ende der vorrömischen Zeit gehen. – 2. Am häufigsten vertreten ist ein Ansatz zwischen 150 v. Chr. und der Zeitenwende, 2./1. Jahrhundert: ALBRIGHT, DUPONT-SOMMER, SELLERS, TRE-

1) „Dieser Fund genügt, um die Zeit des Depots endgültig auf das Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. festzusetzen" (MG II 7); früher hieß es, keine der Rollen sei jünger als 70 n. Chr. (MG I 14).

VER, WRIGHT; anfangs des 1. Jahrhunderts SCHUBERT und SEGAL, Ende desselben TOURNAY. – 3. Ein Ansatz in frühchristlicher Zeit, Ende des 1. n. Chr.: VERMES; den römischen Scherben gemäß 3./4. Jahrhundert REIDER JQR 41, 69 f., TEICHER S. 79 f. 85. – 4. Ein Spätansatz im Mittelalter: 650–800 DRIVER (JQR 40, 371 f., neuerdings 6./7. Jahrhundert, Hibb. Journ. 49, 19 f., JThSt II 29 f.); die Karäerzeit (750–900) LACHEMAN und ZEITLIN, allgemein die zweite Hälfte des Jahrtausends ORLINSKY (s. Bea. Bibl. 30, 474). Bis in die Zeit der Kreuzzüge hinab geht WEIS: Hab.-Komm. und KrR, wo hinter den Kittim von Ägypten und Assur die Fatimiden und Seldschuken stehen können, sind um 1096 von einem Anhänger der um 700 von Abu Isa al-Isfahani in Persien gegründeten Isawitensekte verfaßt (S. 137 ff. 147).

Daß der Befund in der Höhle solchen Spätansatz ausschließt, ist heute weithin die Überzeugung; gerade auch bei solchen, die lange mit eigener Stellungnahme gezögert haben wie BEA, EISSFELDT, HEMPEL, v. d. PLOEG. Die Versuche, jenen Befund zu bagatellisieren – ZEITLIN JQR 40, 70. 72 f. spielt die kleinen Widersprüche in den verschiedenen Berichten über die Auffindung gegeneinander aus; LACHEMAN eb. 40, 35 f. meint, die Beduinen könnten die Krüge auch selber mitgebracht haben – verfangen nicht un. wirken bemühend. Aber daß ein ursprünglicher Zusammenhang der Rollen und Krüge nicht erwiesen sei, daß letztere auch viel älter sein, von früheren Bewohnern der Höhle stammen oder schon vorher in einer Schule oder Synagoge zur Aufnahme solcher Rollen dienen konnten, wendet auch DRIVER ib. 40, 368 f. ein. Dürfte gegen die erstere Möglichkeit vielleicht doch die völlige Gleichartigkeit der Krüge sprechen (M. BURROWS 122, 4 f.), so ist mit der anderen schon eher zu rechnen. Daß das Alter der Krüge, auch wenn sie ja sicher aus der Höhle stammen und dort nicht wohl irgend einem anderen Zweck gedient haben können (s. TEICHER S. 67 f.), nicht auch schon über das der Rollen entscheidet, dieses vielmehr für sich bestimmt werden muß, ist gewiß richtig, und man kann auch mit Teicher S. 79 geltend machen, daß der Befund in einer solchen Höhle und zumal nach jener früheren Durchwühlung (s. o. II 2) mit einer richtigen schichtenweisen Ausgrabung in offenem Feld doch nicht ganz auf eine Linie zu stellen ist. Wie steht es also mit der Datierung der Rollen? Da die Untersuchung der verwendeten Tinte leider zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt hat – es ist nicht die nach gewöhnlicher Annahme erst seit talmudischer Zeit[1]) übliche metallische Tinte, sondern vegetabilische oder kohlenhaltige, wie sie vorher und auch noch lange nachher im Gebrauch war (s. ALBRIGHT BASOR 115, 14, DR.

1) Für frühere Belege s. jetzt immerhin G. R. DRIVER, Semitic Writing (1948) 86 und BIRNBAUM VT I (1951) 97 f.

R JQR 40, 359, ZEITLIN Croz. Quart. 1950, 41) – bleibt man auf die läographischen, orthographischen, sprachlichen und inhaltlichen Indizien gewiesen.

o α) Das paläographische Kriterium hat von Anfang an (s. ThR 17, 343) ne beträchtliche Rolle gespielt, trotz ZEITLINS Einwand, die Paläographie d überhaupt keine anerkannte Wissenschaft (JQR 40, 77 f.). Die Frage nn doch höchstens sein, ob im konkreten Fall ausreichendes Vergleichsterial zur Verfügung steht, das sichere Schlüsse zuläßt. Hier liegt solches r in den Dokumenten zur Entwicklung der aramäischen Schrift zur Quatschrift, vgl. ALBRIGHT JBL 56 (1937) 145 ff., TREVER BASOR 113, 6 ff. t der Schrifttafel S. 20 f., v. D. PLOEG Jaarber. 11, 48 ff. und T. XIII XVIII, die verschiedenen Aufsätze von BIRNBAUM und die Zusammenssung bei EISSFELDT ThLZ 1949, 226 ff. und HEMPEL ZAW 62, 266 f. sind im wesentlichen die Lakischostraka (um 590 v. Chr.); die ägypch-aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine (5. Jahrhundert) d Edfu (3. Jahrhundert); der Papyrus Nash (s. MG I 13 f., T. III), der n Cook ins 2., von Burkitt ins 1. Jahrhundert n. Chr., dann von Albright ischen 150 und 50 v. Chr. gesetzt wurde, während Lacheman JQR 40, 15 ff. Cooks Ansatz zurückkehrt, Trever auf 50–25 v. Chr. geht und Driver JQR , 127 auf jede nähere Datierung verzichtet; das von Sukenik aufgefundene ssuar des Königs Uzzia (MG I 15, T. IV) ungewisser Herkunft, aber jedenlls vor Jerusalems Fall 70 n. Chr., von Albright auf 66–70, von Birnbaum ch vor 44 n. Chr. datiert; die Graffiti und Ossuarien der herodianischen it und ein hebräisches Fragment aus Dura (c. 200 n. Chr.). Die Buchstabenrmen und speziell die Finalbuchstaben (s. MG II 23), von denen nur *n* len Texten gemeinsam ist, während für *k* und *m* JesA nur gelegentlich, für JesA und SR, für *ṣ* JesA, SR und Hod. 2 nie besondere Endformen haben, geben zunächst eine relative Schichtung, eine deutliche Zweiteilung der xte: auf der einen Seite JesA und in geringem Abstand SR, deren Schriftge im Zusatz JesA XXXIII 7 wiederkehren, und auf der anderen alle rigen einschließlich der sonstigen Zusätze in JesA. Den Abstand zwischen n beiden Gruppen schätzt M. Burrows auf etwa ein Jahrhundert (BASOR 2, 4), wobei aber der Schrifttypus im ganzen doch der gleiche ist (v. d. loeg S. 53). Zu einer absoluten Datierung, und zwar zwischen den Edfupapyri und den Dokumenten der römischen Zeit, kommt man durch Vereich mit den genannten Texten. JesA ist etwas älter als Pap. Nash; Alright und Trever datieren ihn in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr., irnbaum will nicht über 150 v. Chr. hinabgehen. Für SR kommt man dann f rund 100 v. Chr. (letztes Viertel des 2. Jahrhunderts nach Birnbaum, 75 nach M. Burrows OTST 8, 158), für die übrigen auf Anfang oder Mitte s 1. Jahrhunderts. Von der textgeschichtlichen Seite her verschiebt sich

das für KAHLE noch etwas weiter nach unten: unsere Kopie des um 50 v. Chr verfaßten Hab.-Kommentars (s. o. III 2 b β) gleich JesA noch vor 70 n. Chr dagegen JesB nach seinem Verhältnis zum masoretischen Konsonantentext nicht vor dem 2. Jahrhundert (ThLZ 1950, 539 f., VT. I 43).

β) Angefochten wird dieses Ergebnis von den Anhängern des Spätansatzes ZEITLIN wendet außer seinen allgemeinen Bedenken gegen die Paläographie ein, daß die Finalbuchstaben erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr aufgekommen seien (JQR 40, 62); aber ihre allerersten Anfänge kann BIRNBAUM VT. I 93 f. bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen und unsere Texte zeigen schön ihre sukzessive Entwicklung. – Schwereres Geschütz fährt LACHEMAN JQR 40, 15 ff. auf, indem er Albrights Angelpunkt, sein Datierung des Pap. Nash, auf Grund einer neueren und besseren Photo (Fig. 1) angreift; der Papyrus zeige ein stärkeres Schwanken in den Formen und Albright greife willkürlich die ihm passenden heraus, stütze sich auch auf Material von teilweise unsicherem Alter und anderer geographischer Herkunft; Trever und Birnbaum wirft er etwelche Ungenauigkeit in der Wiedergabe der Zeichenformen vor und stellt eine eigene Schrifttafel auf (fig. 2–3). ALBRIGHT BASOR 115, 114 ff. gibt die Vorzüge jener neuen Photo zu, sieht seine Datierung dadurch aber nicht betroffen und verteidigt auch die Auswahl seiner „Schlüsselbuchstaben". – Auch DRIVER hat Bedenken (JQR 40, 127 ff., Hibb. Journ. 49, 17 f.): die meisten verglichenen Dokumente genügen nicht, weil in Material, Schreibgerät oder Schriftcharakter (Monumentalschrift, Kursive) verschieden oder anderer geographischer Herkunft, und die wenigen wirklich vergleichbaren sind zu kurz, daß terminus ante quem und post quem gleich schwer zu fixieren seien die Art der Linierung und das Herabhängen der Buchstaben von der Linie weise jedenfalls über das 3. Jahrhundert n. Chr. hinab. Ihm tritt BIRNBAUM VT. I 95 ff. entgegen: die Linierung ist gleich dem Gebrauch von Häuten als Schreibmaterial im Osten schon viel älter (s. u. IV 2 $\alpha\varepsilon$ Anm.); nach den Buchstabenformen müssen auch die jüngsten Rollen noch aus vorrömischer Zeit stammen (S. 105).

γ) Aber auch TEICHER, der den paläographischen Spätansatz entschieden ablehnt – weder die mittelalterlichen Handschriften noch die hebräischen Papyri (außer Pap. Nash) haben die gleiche Schrift (S. 69 f.) – wendet sich ebenso gegen den vorchristlichen (S. 80 ff.). Auch er wirft seinen Vertretern vor, daß sie die Buchstabenformen zu abstrakt, ohne Rücksicht auf das Material und den allgemeinen „Duktus" der Schrift vergleichen und ihre Untersuchung nicht bis in die christliche Zeit hinein fortsetzen, wo allerdings gerade für die ersten Jahrhunderte nur das kleine Fragment aus Dura zur Verfügung steht; aber auch ihre eigenen Voraussetzungen müßten sich beim Vergleich der Ossuare und des Durafragments auf etwas spätere Zeit

führen. Eine genauere Datierung gewinnt er dann, in teilweisem Anschluß an Reider, aus der Schreibung des Tetragramms (s. u. IV 4 b δ): die Schreibung mit althebräischen Buchstaben, die Origenes nur noch als Usus der Vergangenheit kennt, findet sich im Hab.-Komm. und für El in den Hodajoth, während JesA schon Quadratschrift dafür verwendet (S. 85 ff.), worin er sich mit Lacheman (JQR 40, 32) berührt. Die sich damit ergebende Schichtung der Handschriften, die JesA ans Ende stellt, stößt nun aber so sehr mit der sonstigen, die auf den Finalbuchstaben (IV 2 b β), der Orthographie (IV 2 c) und der Textgeschichte (IV 2 b α) beruht, zusammen, daß man Bedenken trägt, alles auf diese eine Karte zu setzen und sich lieber für die andere, auch von ihm erwogene, aber dann doch abgelehnte Möglichkeit entscheidet, die alte Schreibweise habe sich neben der neuen noch eine Weile gehalten; nach Weis S. 151 kommt das noch im 6. Jahrhundert vor.

δ) Wer selber in der hebräischen Paläographie nicht zuhause ist, befindet sich angesichts der Tatsache, daß auch die Fachleute hier in ihrem Urteil so weit auseinandergehen und sich so scharf widersprechen, in einiger Verlegenheit. Man möchte sich gern auf das Urteil von Kennern wie Albright, Birnbaum usw., das ja allerdings gleich durch Kahle etwas modifiziert wird, verlassen, und kann sich anderseits dem Gewicht der Einwände von Driver, Lacheman und Teicher, die jedenfalls im Negativen zusammengehen, nicht so leicht entziehen. Daß es mit dem Vergleichsmaterial nicht allzu günstig steht, gibt auch M. Burrows zu (BASOR 122, 4). Und zudem ist das ganze Bild ja auch noch unvollständig, solang man nicht weiß, wie es mit der Schrift jener Fragmente steht, die etwas abweichen soll (Lambert S. 415 f., Albright BASOR 115, 4).

c) Das orthographische Kriterium. Konnte man anfangs versucht sein, der weitgehenden Pleneschreibung entscheidende Bedeutung für die Datierung und zwar im Sinne einer Spätdatierung beizumessen – s. ThR 17, 343 f.; noch Driver, Hibb. Journ. 49, 19, meint, darum hinter Origenes und Hieronymus hinabgehen zu müssen, wo jene erst aufgekommen sei – so hat sich das Bild seitdem dadurch verändert, daß andere Rollen die normale Schreibung aufweisen: JesB, die Leviticusfragmente und andere Fetzen aus der Höhle (s. RB 56, 606), ebenso aber auch die meisten Zusätze in JesA, besonders XXVIII 19 f. (34 17 b β–35 2). Die Zeit der Rollen kannte also beiderlei Usus, und im letzten Fall wie im Verhältnis von JesA und B ist der normale deutlich der jüngere. – Hempel Nachr. 425 ff. sucht nachzuweisen, daß auch jener andere Usus die Pleneschreibung nicht einfach wahllos durchführte, wie es anfänglich schien, sondern daß sie im ganzen auf die Fälle beschränkt ist, wo der MT oder wenigstens einzelne Handschriften desselben die gleiche Erscheinung, wenn auch seltener und weniger konsequent,

aufweisen, so daß die Anwendung grundsätzlich der im MT entspreche, nur im Umfang sehr viel weiter gehe. Immerhin fehlen Ausnahmen nicht, und Gemser S. 179 zählt in JesA gar 7 Fälle auffallender Defektivschreibung, wie z. B. *mznjm* 40 15 gegen 40 12; daß sie eine andere Aussprache voraussetzen, wie er erwägt, möchte ich freilich nicht annehmen. Jene Schreibung bezweckt eine nicht völlig konsequent durchgeführte Sicherung der Lesung und setzt damit eine relativ feste Tradition der Aussprache voraus (Engnell S. 62), nur daß diese eben gar nicht durchweg die des MT ist. Sie braucht auch nicht ohne weiteres auf ein „hohes Alter der Handschriften" (Seeligmann S. 2) zu weisen; denn die Vorlagen der LXX hatten jedenfalls nicht allzuviel davon (Driver JQR 40, 360 f.). Es ist eine durch die Zeitverhältnisse notwendig gewordene Neuerung, die nicht nur damals neu entstandene Bücher betrifft, sondern für eine Weile auch in die Bibelhandschriften eindringt; JesB hat somit die an sich ältere Orthographie, JesA präzisiert die Aussprache, die aber auch die in JesB gemeinte war (Sukenik II 81 f.). – Nach Tournay S. 209 f. verrät der recht ungleiche Schreibbrauch ein Schwanken wenn nicht der Aussprache, so doch der Orthographie; es ist eine tastende Vorstufe zur Vokalisation – auch die phönizische Schrift kennt Ansätze in dieser Richtung, nämlich eine Vokalandeutung zur Unterscheidung von äußerlich zusammengefallenen Formen oder bei fremden Namen, s. J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik (1951) § 101 f. – die dann ihrerseits diesen Usus wieder eindämmte. Hempel S. 431 f. versteht die Neuerung aus einer Zeit des Sprachwandels, wo die Vokallesung und damit das Verständnis des Textes unsicher zu werden drohte; Schreibungen wie *lw'* „nicht", *kwh* „so", *'lwhjm* sollten eine aramäische Aussprache mit *ā* ausschließen (ebenso Kutscher). Kahle VT. I 42 ff. hat dafür die hasmonäische Zeit im Auge, wo ähnlich wie heute im Staat Israel viele das Hebräische benützen mußten, denen es nicht mehr vertraut war. Am weitesten ist die Neuerung in JesA und speziell in seiner zweiten Hälfte durchgeführt und im Hab.-Text. Nach der jüdischen Reorganisation seit 70 n. Chr. gibt man sie in Anlehnung an althebräische Handschriften, wie die Lev.-Fragmente sie vertreten, wieder auf (JesB) und die folgende Zeit weiß im allgemeinen nichts mehr davon. Die sich hier ergebende Schichtung der Rollen deckt sich wenigstens teilweise – für JesAB – mit der paläographischen (s. o. IV 2 b α); Hab.-Komm. und SR stehen JesB näher, die Hodajoth dagegen JesA.

d) Auch das sprachliche Kriterium ist in den Dienst des Spätansatzes gestellt worden.

α) Zwar die von Driver JQR 40, 362 und JThSt II 18 f. 21 f. aufgeführten Aramaismen (s. u. IV 4 a α) wiegen nicht schwer, da sie sich auch mit einem viel höheren Ansatz vereinen lassen; gerade ihretwegen will Hempel (s. o. IV 2 c) nicht über das 1. Jahrhundert n. Chr. hinabgehen.

β) Schwieriger liegen die Dinge bei der in JesA und Hod. üblichen Schreibung des Suffixes 2. sg. m. als *-kh* und des Suffixes 3. sg. f. am Plural als *-h'* (Driver S. 362 ff.), die eine Aussprache *-ᵉkā* und *-āhā* voraussetzen, wo das vor- und außermasoretische Material, die Umschrifttexte und im ganzen auch die palästinische Punktation *-ak* und *-ah* haben (s. ThR 17, 344). Daß Kahle, der zuletzt in „The Cairo Geniza" (1947) 95 ff. darüber handelt, in dem – *ᵉkā* des MT eine Neuerung des 8. Jahrhunderts nach dem Beispiel einer ähnlichen Korrektur der Koranlesung sieht (ebd. S. 99 f., Nötscher-Festschr. 134), war Wasser auf die Mühle von Driver, der daran erinnert, wie früh im Hebräischen die kurzen Endvokale abfielen. Allein diese Suffixe fallen gar nicht unter jene Regel; ihr Vokal ist anceps und kann darum ebensogut erhalten bleiben wie abfallen (s. Bauer-Leander 231 a, 255 j, Bergsträßer I § 21 d). In den Umschrifttexten kommt *-ka* neben dem allerdings stark überwiegenden *-ak* m. W. mindestens dreimal vor: zweimal bei Kahle, C. G. 95 f., und einmal bei A. Sperber, Hebr. Un. Coll. Annual XII–XIII 197, vgl. noch E. Brønno, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus (1943) 197 f. Wie es sich in jener arabischen Parallele, von der Kahle (C. G. 78 f., Bertholet-Festschr. 283) ausgeht, nicht um eine völlige Neuerung, sondern um die Rückkehr zu der bei den Beduinen erhaltenen klassischen Sprachform handelt, so braucht man also auch hier nicht anzunehmen, daß das durch jene Schreibung verlangte *-ᵉkā* wieder völlig verschwunden wäre – auch das *-k* und *-h* der anderen Rollen setzt ja nicht notwendig eine andere Aussprache voraus, sondern weicht nur orthographisch ab –, sondern wird eher mit Hempel ZAW 62, 254 mit einer doppelten Aussprachetradition rechnen. Man kann dann weiter fragen, ob es unter diesen Umständen für die masoretische Aussprache überhaupt noch der Annahme eines arabischen Einflusses bedarf. Kahle selber stellt es neuestens – brieflich unter dem 16. April 1951 – nicht mehr allein darauf ab: die Orthographie des JesA sei wohl für die konsequente Durchführung im MT maßgebend gewesen; er halte es daneben aber für sehr wahrscheinlich, daß jenes arabische Beispiel dabei mitbestimmend gewirkt habe. Einen Spätansatz rechtfertigt diese Schreibung also nicht, und bei der ähnlichen Schreibung des Pronomens 2. pl., der Perfektendung 2. pl. und der schweren Suffixe als *'tmh*, *qtltmh*, *lkmh*, die mit der auf alter mündlicher Tradition beruhenden samaritanischen Aussprache *atimma*, *lakimma* usw. zusammentrifft, handelt es sich ja noch deutlicher um eine bis über die samaritanisch-hebräische Spaltung zurückreichende Erscheinung (s. Kahle, ThLZ 1949, 292, Nötscher-Festschr. 133 und unten IV 4 c).

γ) Hinter anderen orthographischen Eigentümlichkeiten finden Driver JQR 40, 364 und Weis ib. 40, 125 Arabismen. Bei *hw'h* „er" und *hj'h* „sie" dachte auch schon Tournay RB 56, 210 [5] an eine arabisierende Aussprache.

Aber diese Schreibweise führt m. E. gar nicht auf eine Aussprache *huwa* und *hija*, wie es z. B. beim ugaritischen *hw* und *hj* der Fall ist, sondern – so auch Hempel ZAW 62, 249 – auf *hū'ā* und *hī'ā*, was ja ganz althebräisch ist (s. Brockelmann, Grundriß I 303). Diese Formen dürfen auch nicht isoliert werden. Das *-h* deutet den auslautenden Vokal an, wie im Suffix *-kh* und in der Perfektendung *-th*, wie das in anderen Fällen ein ' tut: *pj'* „mein Mund", *mj'* „wer" usw., wo also auch nicht mit Driver ein arabisches *fija* usw. dahinter gesucht werden darf, vgl. jenes Femininsuffix *-h'*, sowie *lw'* „ihm" JesA 40 10, *bw'* „in ihm" 37 5 40 6. Dieses „Alef otiosum", das ja auch der MT gelegentlich hat (Gesenius-Kautzsch § 23 i) ist nicht auf das Hebräische beschränkt: wir finden es bei der Pluralendung *-ū* in neubabylonischen Schreibungen (*it-tal-ku-u'*, d. i. *ittalkū* „sie gingen" u. ä., Behistun § 11. 16. 23 u. ö.) und für *-ī* im aramäischen Uruktext der Seleuzidenzeit (*di-i*, d. i. das Relativum *dī*, *li-iš-ša-ni-i'*, d. i. *lišānī* „meine Zunge"); ein ' als Vokalandeutung kennt auch das Punische (s. Friedrich, Phön.-pun. Gramm. § 105). Wie eine Weiterbildung jenes *hw'h* erscheint dann das singuläre *hw'h'* – ein emphatisches „er"? – das SR VIII 13 an Stelle des Tetragramms steht (s. BASOR 114, 10 121, 11). – Auch das *k'j'l* „wie ein Hirsch" JesA 35_6 (JThSt II 19 [4] s. JQR 40, 364) täuscht einen Arabismus nur vor. Wie *j'twm* „Waise" und andere Beispiele bei M. Burrows JBL 68, 201 zeigen, handelt es sich um allgemeinere Verwendung eines ' für *ā*, wie sie sicher ganz unabhängig vom Arabischen auch das Jüdisch-Aramäische [1]) und das Mandäische kennen. – Auch *pšr* „Bedeutung" und *'mr* als Einführung von Bibelzitaten im Hab.-Komm. führen nicht notwendig auf arabischen Einfluß, wie Weis S. 126 ff. will, s. Teicher 76 f.; *pšr* und *ptr* sind schon in talmudischer Zeit so verwendet, s. W. Bacher, Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur (1905) II 173 f. 178.

δ) Die aus dem Inhalt gewonnenen Argumente für einen Spätansatz (El, der Lehrer der Gerechtigkeit usw.) können im wesentlichen als durch Teicher S. 73 ff. erledigt gelten. Erwähnt sei hier bloß Drivers Behauptung, JesA stimme textlich mit den späteren Textzeugen (V, Tg, Peš) gegen die älteren und speziell gegen LXX überein (JQR 40, 129 f.). Das ist schwer verständlich, da seine eigene Zusammenstellung „bestätigter Konjekturen" (JThSt II 25 f.) eine Anzahl Fälle enthält (*'bdj* 23 10, *ḥṣr* 34 13, *hrrjm* 45 usw.), wo sein Text teils allein, teils neben anderen Versionen mit LXX zusammengeht, und desgleichen bei den „neuen und unerwarteten Varianten" (ebd. S. 26 f.). – Aus dem Inhalt der Hodajoth, der Idee eines Welt

1) Mein Schüler R. Mach, dem ich auch sonst für Beratung in Judaicis zu Dank verpflichtet bin, verweist mich besonders auf den Midrasch haggadol, I. Genesi (Jerusalem 1947).

Landes in Lied 3, erschließt VERMES Abfassung gegen 100 n. Chr. oder ...enfalls noch etwas später (Cah. Sion. 11, 192 ff. 196 ff., 13, 69); möglich ... das aber auch nur unter der keineswegs selbstverständlichen Voraus...tzung, daß jene letztlich persische Idee erst durch griechisch-römische ...rmittlung zu den Juden gekommen sei. Sonst gilt vielmehr, daß die ...exte, soweit sie bekannt sind, gerade nichts „Griechisches" zu enthalten ...heinen (HEMPEL, ZAW 62, 267). Für eine Datierung läßt sich indessen ...ich das nicht verwenden; die Sekte kann erst in einer Zeit entstanden ...in, wo sich das Judentum bereits alles Griechischen entledigt hatte, oder ...e kann auch schon vorher eine exklusive Richtung innerhalb desselben ...rtreten haben.

ε) Aber auch wenn so DRIVERS Schlußfolgerung, daß die mischnischen, ...amaisierenden und tatsächlich aramäischen Wörter und Formen ein Da...m vor dem 2.–5. Jahrhundert n. Chr. ausschließen, und die in den Piutim ...orkommenden und unter arabischem Einfluß stehenden auf das 6.–7. Jahr...undert führen (JThSt II 30), jedenfalls in ihrem zweiten Teil nicht un...idersprochen bleiben kann, so ist doch manchen seiner und LACHEMANS ...edenken gegen jenen höheren Ansatz, die z. T. ja auch TEICHER teilt, ...ine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen. Indizien für eine frühe, viel...icht noch vorchristliche Entstehung und solche für eine wesentlich spätere ...tehen sich, auch abgesehen von den unmittelbar strittigen Punkten, zu...ächst gegenüber. Die Altersfrage löst sich eben, wie M. BURROWS BASOR ...22, 4 f. gut ausführt, in eine Unmenge Einzelfragen auf, die alle beachtet ...ein wollen, aber oft sehr verschieden beantwortet werden und oft auch ...atsächlich verschiedenen Befund ergeben, so daß es dann darauf ankommt, ...elche Punkte man für entscheidend ansehen will, wobei die Meinungen ...uch wieder auseinander gehen können.

Um sich unter diesen Umständen nicht mit einer leidigen Verlängerung ...ies früheren *nondum liquet* (ThR 17, 343 f. 346) bescheiden zu müssen, ...mpfiehlt es sich nach Indizien auszuschauen, die eine sichere Einengung ...les Ansatzes gegen oben und unten ermöglichen, wobei man am besten von ...er Datierung des Depots ausgeht. Hier verbieten (s. o. III 4 a) die Daniel...ragmente jeden höheren Ansatz als 150 v. Chr. Eine weitere Einengung ...estatten nun gewisse Beobachtungen KAHLES (ThLZ 1950, 537 ff., VT. I ...9 ff.), denen m. E. entscheidende Bedeutung für die ganze Frage zukommt. Ein Ansatz in vorchristlicher Zeit wird ausgeschlossen 1. durch ein paar ...doppelseitig beschriebene Fragmente (Harding PEQ 81, 113), Reste nicht ...von Rollen, sondern von Codices, wie sie im Osten nicht vor dem 2. Jahr...hundert n. Chr. nachweisbar sind; 2. durch ein unter den zur Reinigung an ...das Britische Museum geschickten Fetzen befindliches kleineres Lederstück ...mit syrischen Buchstaben, ' und *l* in Estrangelo-Schrift, die seit dem 1. Jahr-

hundert n. Chr. auftritt; 3. durch die beim Zusatz JesA XXVIII 19 f (34 17 b β–35 2) und in JesB vorausgesetzte Bekanntschaft mit dem masoretischen Konsonantentext, womit man auch wieder über das 1. Jahrhundert n. Chr. hinauskommt. Das führt – kaum zufällig einhellig! – zum Ergebnis, daß das Depot allerfrühestens aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammen kann. Eine Grenze gegen unten ergibt sich anderseits daraus, daß die Handschriften, verglichen mit denen aus der Geniza von Kairo einen viel altertümlicheren Eindruck machen: paläographisch sind sie älter und ihr Stoff ist Leder oder Papyrus, auch nicht in einem einzigen Fall Pergament[1]). So kommt Kahle zu einem Ansatz zwischen 2. und 4. Jahrhundert. Man darf gespannt sein, wie sich dazu der paläographische Befund bei jenen griechisch beschrifteten Papyrusfetzen (II 3 c) stellt, die, wenn sie groß und deutlich genug sind, vielleicht doch eine präzisere Datierung gestatten, als es bei der hebräischen Schrift der Fall ist. Kann aber dieses Ergebnis als einigermaßen sicher betrachtet werden, so sind dann alle die gegen einen so frühen Ansatz geltend gemachten Argumente – daß bestimmte paläographische oder orthographische Erscheinungen oder bestimmte Formen und Wörter sonst erst wesentlich später belegt sind – nun so zu beurteilen, daß dieser Fund eben dazu zwingt, hier umzulernen und die bisher geltenden Maßstäbe danach zu berichtigen; die Geschichte der Altertumswissenschaft kennt dafür ja genug Beispiele.

ζ) Jener Ansatz für das Depot führt KAHLE dann weiter dazu, dasselbe mit der gerade in jene Zeit fallenden Siedlung Chirbet Qumrān (s. o. II 2) zu verbinden, wo man ein römisches Kastell vermutet hatte. Er wirft die Frage auf, ob es nicht ebensogut eine zivile Siedlung gewesen sein könnte, deren Bewohner dann jenes Depot angelegt hätten; eine gründliche Grabung müßte dem nachgehen. Bei dieser Gelegenheit wären dann auch jene römischen Scherben in die Höhle gekommen; zu ihrer archäologischen Bestimmung paßt das ja wohl auch besser als ihre Verwendung in Dupont-Sommers Rekonstruktion (s. o. II 3 a, III 2 b). Die Krüge dagegen, die ja auf alle Fäl-

---

1) „Parchment was invented in about the 2nd century A. D. and came in general use in the 4th century or later". – BIRNBAUM VT I 95 bemerkt dazu allerdings ohne zwischen gewöhnlichem Leder und Pergament zu unterscheiden, daß in Vorderasien Tierhäute seit alters als Schreibmaterial dienten. Die ältesten Belege für Pergament sind jetzt eine griechische Urkunde aus Dura (195 v. Chr.) und zwei aus Avroman (88 und 22 v. Chr.), s. F. CUMONT, Rev. de Philologie 48 1924, 97 ff. Aber erst mit dem 4. Jahrhundert n. Chr. ist sein Sieg über den Papyrus entschieden – s. FR. MILKAU im „Handbuch der Bibliothekswissenschaft" (1931) 59 f., ² (1950) 102, W. SCHUBART im „Lexikon des gesamten Buchwesens" von Löffler-Kirchner-Olbrich II (1936) 631 – so daß die Verwendung dieses Terminus hier schon ihr Recht hat.

ilter sind, hätten dann vermutlich schon früher zur Aufbewahrung der Rollen gedient (s. o. II 3 a). Dem Alter der Rollen ist damit nach oben keine Grenze gezogen.

3. a) Es liegt auf der Hand, daß eine Bibliothek von diesem Umfang, wo Sektenregel, Kriegsrolle, Habakuk-Kommentar und Hodajoth auch so viel Gemeinsames haben, nicht zufällig zusammengekommen ist, sondern daß ein bestimmter Kreis dahinter steht, von dem man meist als einer S e k t e zu reden pflegt. „Alle diese Schriften gehören einer und derselben spätjüdischen palästinischen Sekte . . . an, deren interne Lehren, Ordensregeln, Hymnen und Gebete sie wiedergeben. Das ergibt sich aus den durch alle Schriften hindurchgehenden Selbstaussagen dieser Gemeinde" (KUHN ZThK 47, 196). Man hat diese Bezeichnung als Sekte beanstandet, da für jene Zeit die spätere Unterscheidung von orthodoxem und häretischem Judentum ebensowenig in Frage komme wie die Existenz eines Kanons; es trete uns hier einfach damaliges Judentum in einer bisher nicht bekannten Gestalt entgegen (KAHLE, Mskr., HEMPEL, ZAW 62, 267). Aber daß es doch nicht einfach „das Judentum" jener Zeit war, sondern ein ganz bestimmter engerer Kreis innerhalb desselben, der sich auch selber als etwas Besonderes gefühlt hat, lassen die Schriften deutlich erkennen: der Eintritt in den Bund (*ʿbr bbrjt*) ist eine wichtige Sache, „die dem Bund Beigetretenen" (*hʿbrjm bbrjt*) Titel der Mitglieder und *jḥd* „Zusammenhalt" eine andere Bezeichnung für den Bund (s. o. III 2 c und M. BURROWS OTSt 8, 172 f.). Ob man mit jenem Vorbehalt dann doch von einer Sekte redet oder wegen des erwähnten Bedenkens von einer „Gruppe, Gemeinschaft oder Brüderschaft" (Hempel) oder einer Gemeinde (Kuhn S. 197), verschlägt dann am Ende nicht viel.

b) Die Sekte hat ihren besonderen Kreis von Schriften besessen. Einmal solche des AT. Daraus, daß sich von Jesaia zwei Rollen fanden, möchte HEMPEL Nachr. 422 auf eine Vorliebe für dieses Buch und eine besondere Bedeutung desselben für die Sekte schließen. Vielleicht ist es aber doch nur Zufall; auch die Danielfragmente stammen von zwei verschiedenen Rollen (s. o. III 4 a) [1]), und die Hodajoth benutzen die Ketubim ganz ebenso wie Gesetz und Propheten (ROBERTS S. 239). Indes mußte die herrschende eschatologische Spannung schon die prophetischen und apokalyptischen Bücher begünstigen. – Darüber hinaus aber eine Reihe Apokryphen. Belegt sind die Jubiläen (III 4 d) und das Lamechbuch (III 3 b), die Brücke zum

1) Verschiedene Handschriften fanden sich auch von Jesus Sirach und der Damaskusschrift, die ja vielleicht gleichfalls aus dieser Höhle stammen (s. u. IV 3 f.).

äthiopischen Henoch, der gleich unseren Rollen Menschen des Lichts und der Finsternis unterscheidet (108 11. 14). Henoch und Jubiläen steht auch jene unbekannte Apokalypse (III 4 e) nahe. Kaum zufällig sind das die Apokryphen, die auch inhaltlich zusammengehören, in denen z. B. der Engelfall eine Rolle spielt. Mit den Testamenten der Patriarchen haben die Rollen Belial als Namen der bösen Macht gemeinsam. Mit DUPONT-SOMMER Ap. 115 darf man wohl auch noch die Assumptio Mosis und die Psalmen Salomos dazu rechnen. Daß eine jüdische Sekte mit all diesen apokryphen Büchern, die das offizielle Judentum bei der großen Säuberung seiner Literatur zu Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. abstieß und die nur aus christlichen Kreisen und in Übersetzungen auf uns gekommen sind, in jene Jahrhunderte um die Zeitenwende und bald danach besser hinein paßt als ins 7. und 8. Jahrhundert, ist im übrigen ein weiteres Argument gegen den Spätansatz des ganzen Fundes.

c) Für die Entstehungszeit der Sekte gibt die Ansetzung der einzelnen Schriften eine gewisse Grenze. Nach dem oben (IV 2 b) Ausgeführten kommt man mindestens ans Ende, wenn nicht bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. zurück (s. DUPONT-SOMMER, Ap. 98. 112, RHR 138, 21). Eine vormakkabäische Entstehung um 200 v. Chr. (GINSBERG BASOR 112, 19 ff. M. BURROWS 8, 186 ff.) ist natürlich auch durch die Danielfragmente nicht ausgeschlossen; REICKE S. 63 macht dafür geltend, daß solche Schriften nicht auf einmal, sondern aus mündlicher Überlieferung erwachsen. Die kriegerische Stimmung der Kriegsrolle allerdings könnte eher an einen Zusammenhang mit den Chasidim der Makkabäerzeit denken lassen (Dupont-Sommer Ap. 107), wenn auch diesen die Besonderheiten der Sekte ebenso fern gelegen haben dürften wie den aus ihnen hervorgegangenen Pharisäern, mit denen sie DE VAUX RB 57, 428 f., TOURNAY S. 234, GOOSSENS NC 10, 642 [19] trotz der verschiedenen Lehre zusammenbringen möchten. Besteht ein Zusammenhang, so sind die Wege jedenfalls nachher ganz auseinander gegangen. Daß der „Lehrer der Gerechtigkeit" der Begründer der Sekte war – so SUKENIK, der auch mindestens einen Teil der Hodajoth von ihm gedichtet sein läßt (II 32 f.) – ist nirgends gesagt oder direkt vorausgesetzt; es hängt daran, wie man sich seine Tätigkeit und die Geschichte der Sekte rekonstruiert (s. u. IV 3 d).

d α) Unverkennbar sind (s. ThR 17, 334. 338) sehr enge Beziehungen zur Damaskusschrift, jenen 1896/97 in der Geniza von Kairo gefundenen Resten der Lehre der „Söhne des neuen Bundes im Lande Damaskus". Es sind „Übereinstimmungen in einer ganzen Reihe von Worten, Begriffen und Vorstellungen, die zum Teil gegenüber dem gesamten sonstigen Hebräisch singulär sind, bis zu weitgehenden Entsprechungen ganzer Sätze" (KUHN S. 196). Sie haben den „neuen Bund", den „Lehrer der Gerecht

t" und das seltene *srk* „Ordnung" (SR I 1. 16, s. BASOR 112, 21) gemein-
n; Israel, Aaron und Zadoq spielen eine ähnliche Rolle, und selbst das
ang einzig aus der Damaskusschrift bekannte *spr hhgw* (d. i. *sēfer hāhāgū?*)
sich neuerdings auf einem Fragment der SR gefunden (RB 57, 426 f.).
oiläen, I. Henoch und Testamente (s. o. IV 3 b) sind auch dort bekannt.
Alter und Herkunft der Damaskusschrift bisher ganz ähnlich umstritten
ren, dient der Handschriftenfund ebenso ihrem Verständnis, wie sie unser
terial bereichert. Den einzelnen Übereinstimmungen gehen BROWNLEE
XIII 50 ff., M. BURROWS OTSt 8, 180 ff., KUHN ThLZ 1950, 83 f.,
D. PLOEG S. 68 f., STERN S. 19 ff. und TOURNAY S. 216 ff. nach. REICKE
48 ff. findet den gemeinsamen geschichtlichen Hintergrund im Kampf
gen den Hellenismus: hier wie dort sind die Gegner in der griechenfreund-
nen Familie der Tobiaden zu suchen, der „Lehrer der Gerechtigkeit" und
„Mann der Lüge", soweit sie nicht einfach den Typus des wahren und
schen Hohenpriestertums vertreten, in Onias III. einerseits und dessen
gnern Jason und Menelaus, vielleicht auch noch Alcimus anderseits. Beide
meinden sind in dieser Zeit entstanden, aber schon wegen des verschiede-
n Wohnsitzes nicht einfach zu identifizieren; die Damaskussekte repräsentiert eine spätere Stufe. Unter Beobachtung gewisser terminologischer Unterschiede kommt M. Burrows S. 184 zu einem ähnlichen Ergebnis: die „Regel" führt uns die Väter und Vorläufer der Damaskusleute vor; vgl. auch Kuhn ZThK 47, 196. Daß die Damaskusschrift eine jüngere Phase darstellt, nimmt man auch dort an, wo man die beiden Größen völlig gleichsetzt; SUKENIK II 21, DE VAUX RB 56, 596 und 57, 427, TOURNAY S. 233 lassen die Bücher vor der Abwanderung nach Damaskus in der Höhle untergebracht werden. – Den Ansatz in der frühen Makkabäerzeit hat man auch mit dem Dam. I 4 f. gegebenen Datum stützen wollen: die 390 Jahre nach Jerusalems Fall führen auf 196, die weiteren 20 Jahre von I 10 auf 176 v. Chr. (BROWNLEE BA XIII 55 f., REICKE S. 68); doch setzte das unsere neuzeitlichen exakten chronologischen Kenntnisse voraus (s. Hölscher, ZNW 29 [1930] 23. 43), und die Zahl scheint überhaupt aus Ez 4 4. 9 genommen zu sein; s. aber noch DE VAUX RB 57, 427 f.

β) DUPONT-SOMMER führt auch hier seinen römischen Ansatz durch (p. 67 ff.): er findet Anspielungen auf die Einnahme der Stadt durch Pompeius (I 13–II 1), bezieht das „Haupt der Könige Griechenlands" (VIII 9–12), wie andere das sicherste Indiz für vorrömische Zeit, auf die Römer als Griechensieger (s. I. Makk. 8 1–6) und die „Erbauer der Wand" auf Hyrkans Mauerbau. So kommt er zur folgenden Rekonstruktion: Die an sich ältere und zunächst kriegsbegeistert griechenfeindliche Sekte macht der „Lehrer der Gerechtigkeit" gegen 100 v. Chr. zu ebenso leidenschaftlichen Gegnern der verweltlichten Hasmonäer und reformiert sie in neupythagoräischem

Sinne (S. 113 f., s. u. IV 3 e). Nachdem er unter Aristobul II. gegen 63 v. Ch
den Märtyrertod erlitten, verlegte die Sekte ihren Sitz nach Damaskus, w
gegen 40 v. Chr. die Damaskusschrift und der Habakukkommentar entstehe
Unter Herodes dem Großen kehrt sie nach Palästina zurück, nimmt ihr
Wohnsitz beim Toten Meer und wird völlig pazifistisch. Rund 100 Jahr
später bringen sie in der Not des römischen Krieges ihre Bibliothek in d
benachbarten Höhle in Sicherheit. Bei GOOSSENS Bull. 455 f. kommt da
noch jener Onias als „Lehrer der Gerechtigkeit" hinzu (s. o. III 2 b). – D
ganze Auffassung besticht durch ihre Geschlossenheit, entbehrt aber
manchem doch noch der sicheren exegetischen Grundlage, stößt auch m
dem oben (IV 2 d ε) vertretenen Ansatz für das Depot zusammen. – Wiev
elementarere Fragen überhaupt erst noch der Abklärung bedürfen, sie
man bei ROST S. 344, der feinere terminologische Differenzen zwischen
und der unerweiterten Damaskushandschrift A feststellt – der „neue Bun
z. B. nur in jener; hier bloß rein technisch „dem Bund beitreten" und
Bezeichnung der Sekte *jḥd* –, die ihm darauf zu weisen scheinen, daß
sich doch um zwei ursprünglich selbständige, wenn auch demselben Boc
entsprossene Sekten handelt, die dann erst nachträglich, in den Erwei
rungen von Dam. B, zueinander in engere Beziehung getreten wären.

e) Die Frage, ob sich unsere Sekte mit einer aus den literarischen Quel
bekannten Größe identifizieren lasse, wird auch jetzt wieder (s. ThR
337 f.) meist mehr oder weniger bejaht und zwar im Blick auf die E s s e n
Ein Vergleich ihrer Schilderung bei Philo, Josephus usw., wie ihn namentl
BROWNLEE BA XIII 56 ff., M. BURROWS OTSt 8, 165 ff. und DUPO
SOMMER, Obs. 26 f., Ap. 105 ff. durchführen, ergibt in der Tat teils w
gehende Ähnlichkeit, teils völlige Übereinstimmung in Lehre und Inst
tionen, und zwar bis in Einzelheiten hinein, wie z. B. in der Vorschrift
der Versammlung nicht auszuspeien, den Redenden nicht zu unterbrech
während die von Brownlee S. 66 ff. vorgenommene Vergleichung mit
Therapeuten, die D.-S. Ap. 120 gleichfalls als Essener betrachtet, viel w
ger ergiebig ist. GOOSSENS (NCl 7, 343 f.) sucht auch seinen Regenmac
Onias (s. o. III 2 b) als Essener zu erweisen. Freilich fehlt es daneben n
an Differenzen. Für die Essener charakteristische Züge sind bisher we
stens in den Rollen nicht zu belegen: die strenge Sabbatheiligung (der Sab
ist hier überhaupt nie erwähnt, M. Burrows S. 178, wohl aber in Dam
14 ff.), die rituellen Waschungen, die Verwerfung von Tieropfer (D
XVI 13 ff. scheint dieses gestattet zu sein, LODS Hist. de la Litt. hébr. 718
Sklaverei und Ehe. Läßt sich das einfach aus unserer unvollständ
Kenntnis der Sekte verstehen, wo ja z. B. der Eingang von SR fehlt? A
in jenen Schilderungen fehlt auch so Wichtiges wie die Idee des neuen H
des, die Figur des Lehrers der Gerechtigkeit und die ganze Eschatol

l überhaupt erscheinen die Essener mit ihrem Gebet an die Sonne, der hrsagerei usw. um einiges synkretistischer, wie anderseits ihr Zusammen- g mit dem Pythagoräismus, den D.-S. im Anschluß an Isidore Lévy, La ende de Pythagore de Grèce en Palestine (1927) 264 ff. vertritt, doch h keineswegs gesichert ist (s. Bousset-Gressmann, Rel. d. Judentums ff., Hölscher, Gesch. d. isr.-jüd. Rel. 209). Ganz abgelehnt wird die ichsetzung begreiflicherweise von Driver und Zeitlin, doch auch von oss BA XII 39 und TEICHER S. 92 [1]. Aber selbst ihre Anhänger drücken auffallend vorsichtig aus: D.-S. (RHR 138, 20) redet nur von „une cer- ie identification"; nach Brownlee S. 65 ergeben die Übereinstimmungen enfalls denselben Sektentypus, wahrscheinlich falle die Sekte aber doch h unter jene Bezeichnung; M. Burrows S. 180 warnt geradezu vor einer nittelbaren Gleichsetzung, da es im damaligen Judentum gewiß viele her Sekten und Gemeinschaften gab. Aber gerade darum mochten ver- iedene Sekten unter diesem Namen laufen, wie ja auch Josephus Unter- iede in der Stellung zur Ehe kennt. In diesem weiteren Sinn also mag Gleichsetzung, für die sich auch KAHLE VT. I 48 und KUHN ZKTh 2047 aussprechen, ihre Berechtigung haben. Die umgekehrte Möglich- t, daß sowohl die Gemeinde von Damaskus wie die Essener aus unserer te hervorgingen, erwägt SCHUBERT S. 234. Jedenfalls liegt hier überall Milieu der von J. THOMAS, Le Mouvement Baptiste en Syrie et Pale- ie (1935) behandelten Täufersekten vor, von denen uns eben die Essener rarisch am besten bekannt sind.

) Um die Aufhellung der Nachwirkung der Sekte hat sich in bemerkens- rter Weise wieder KAHLE bemüht (V T. I 44 ff.). Gleich de Vaux (II 4 c) nbiniert er den aus des Timotheos Brief bekannten Höhlenfund um 800 t den arabischen und jüdischen Nachrichten über jene Sekte der „Höhlen- te": eben durch diesen Fund seien die Schriften unserer Sekte dem um) in Persien lebenden Karäer Benjamin von Nihawend bekannt geworden d auf dieser Basis habe er dann die karäische Philosophie und Theologie ormiert. Kahle vermutet weiter, daß auch der hebräische Jesus Sirach d die Damaskusschrift, die beide ja in der Geniza von Kairo gefunden rden, Kopien von Texten aus unserer Höhle sind [1]) und durch die Hände r Karäer gingen; eine der Sirachhandschriften trägt Randbemerkungen persischer Sprache (s. Schürer III 222). Namentlich die Damaskusschrift heine für die Karäer bedeutsam geworden zu sein. Die zwischen ihr und r karäischen Lehre bestehenden Beziehungen, die BOUSSET seinerzeit zur ätdatierung der Damaskusschrift bestimmten (ThR 18 [1915] 54 ff., vgl.

1) Wie verträgt sich aber damit, fragt TEICHER S. 91 [2], daß die Sirachhand- riften vokalisiert waren?

Hölscher, Gesch. d. Isr.-Jüd. Rel. 189) und die auch noch von ZEITL JQR 39, 180 und WEIS S. 135 f. so gesehen sind, fänden damit ihre Erk rung in umgekehrtem Sinn. – Zu ganz ähnlicher Annahme kommt TEICH S. 87 ff.: der neue Ton trete in der karäischen Literatur so plötzlich auf, d neu aufgetretene Schriften die Ursache gewesen sein müssen, die Folge el jenes Fundes; die Kombination mit Jeremia bei Timotheos erfolgte n Jer 32 14 wegen der Rollen in Krügen. Er bezweifelt nur die Identität Höhlen: in der Verfolgung (s. u. IV 3 g) haben sie ihre Schriften wohl zwei verschiedenen Orten untergebracht; das eine Versteck ist dann um S das andere erst 1947 aufgefunden worden – womit freilich die frühere A räumung der Qumranhöhle unberücksichtigt bleibt. – KAHLE verm weiter, daß die Karäer bei ihrem Anteil an der Ausbildung der Vokalisat auf Handschriften wie JesA fußten, womit dieser Handschrift sogar e wichtige Rolle in der Geschichte des Bibeltextes zufiele – natürlich ohne damit das oben (II 2 a β, vgl. auch IV 4 b) Bemerkte aufgehoben würd

g) Hinsichtlich der Sekte geht TEICHER S. 91 ff. ganz eigene Wege. der Art des Verstecks schließt er, daß sie von einer schweren Religions folgung betroffen wurde, die es namentlich auf ihre heiligen Schriften gesehen hatte. Daß sich bisher darunter gar keine talmudischen Bü fanden, läßt an einen Gegensatz zwischen orthodoxen und sektiererisc Juden denken, und daß nach dem Brief des Timotheos jene Schriften testamentliche Zitate enthielten, die dem MT fehlen, führt auf apokry Bücher einer judenchristlichen Sekte, der E b j o n i t e n , auf die alle M male passen. Es handelt sich dann um die Christenverfolgung des Diokle von 303, die gerade auch ihren Schriften galt und naturgemäß auch Judenchristen traf. Eine Bestätigung seiner Gleichsetzung findet er in nur als Terminus verständlichen *'bjwnjm* Hab.-Komm. XII 6. Hinter „Lehrer der Gerechtigkeit", genauer als „Lehrer der Wahrheit" ode „der wahre Lehrer" zu übersetzen, steckt Jesus, hinter dem „Lügen pheten" Paulus. Der Hab.-Komm. ist „a vigorous onslaught on Paul is portrayed as having betrayed the spirit of Jesus' teaching in a ma similar to Judas, who had betrayed his body". Auch die Damaskussc ist ausgesprochen ebjonitisch. – SCHUBERT S. 133 f. nimmt das auf will auch Ähnlichkeiten zwischen der ebjonitischen Christologie und mit dem „wahren Lehrer" verbundenen Vorstellungen finden. – Da Ebjoniten mit zu jenen palästinischen Täufersekten gehören und auch ziehungen derselben zu den Essenern schon öfter angenommen wurden, den weiteren Hintergrund zu Teichers These; aber wären, wenn sie Richtige treffen soll, nicht gerade in den Hodajoth deutlichere christ Klänge zu erwarten?

4. Machen wir uns zum Schlusse nochmals klar, nach welchen Seiten die Bedeutung des ganzen Fundes geht.

a) Über die Wichtigkeit der Rollen für die hebräische Paläographie braucht man nicht viele Worte zu verlieren; sind es doch die ersten umfangreicheren geschriebenen Texte aus dem Altertum, die uns die Quadratschrift in verschiedenen Formen und Stadien vorführen (s. o. IV 2 c) und zugleich auch noch etwas von der Weiterverwendung der althebräischen Schrift erkennen lassen (s. DIRINGER BA XIII 85 f.).

b α) Nicht ganz so einfach ist das Urteil über ihre textkritische Bedeutung. Ohne Frage haben wir in den beiden Jesaiatexten, in den Textzitaten der Habakukrolle und in den Fragmenten aus Lev., Dt. und Daniel ein unschätzbares Vergleichsmaterial, dem gegenüber der Pap. Nash sehr stark abfällt. Auch für DRIVER (Hibb. Journ. 49, 21) sind es die ältesten Zeugen für den hebräischen Text. Nach welcher Seite geht nun ihr Zeugnis? Wenn M. BURROWS immer wieder die überraschend weitgehende Übereinstimmung mit dem MT betont (s. o. III 2 a β) und die Bedeutung darin sieht, daß danach „the standardization of the text took place earlier than most modern scholars have supposed" (JQR 40, 56), so bedeutet das keineswegs eine runde „Bestätigung" des MT, wie es in etwas voreiligen und von Sachkenntnis meist wenig getrübten Mitteilungen in der Presse öfter zu lesen war. Dafür, daß doch in einer ganzen Reihe von Fällen Abweichungen der Versionen und vorgeschlagene Emendationen hier ihre Bestätigung finden und daß auch ein Zusammengehen der Rollen mit dem MT an Stellen, wo derselbe Schwierigkeiten macht, nicht seine Richtigkeit, sondern nur das relative Alter des Fehlers bezeugt, sei auf meine früheren Ausführungen (ThR 17, 341 f. und hier III 2 a b, 4 c) verwiesen. M. Burrows selber urteilt in seiner Zusammenstellung der Abweichungen in BASOR 111 und 113 nicht anders, und auch ALBRIGHT sieht zwar hier eine Warnung vor den früher so beliebten leichtfertigen Emendationen, fügt aber gleich hinzu, daß die Rollen höchstens einen Text des 2. Jahrhunderts v. Chr. wiederspiegeln, die LXX dagegen eine hebräische Vorlage, die vielleicht bis ins 4. Jahrhundert zurückgehe, so daß die LXX ihren textkritischen Wert behalte.

β) Einzig der Schwede ENGNELL will bloß ein paar geringfügige Varianten anerkennen und behauptet in scharfer Polemik gegen Kahle, JesA repräsentiere den MT, genauer „one of its direct prototypes"; es ergebe sich damit „a firm preliminary stage and an unprecedented stability in transmission", ja der hebräische Text „was already inviolable and sacrosanct" (S. 62 f.). Daß es sich aber gerade nicht um eine Vorstufe des MT handelt, sondern um eine eigene Rezension, haben ja HEMPEL, LINDBLOM und ROBERTS ganz unabhängig voneinander festgestellt (s. o. III 2 a β). KAHLE, der in der Nötscher-Festschrift Engnell antwortet, erinnert daran, daß bei ganz

JesA mit mehr als 3500 orthographischen und mehr als 1500 Sinnvarianten zu rechnen ist und daß vor Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., wo erst einmal der Konsonantentext fixiert wurde, überhaupt nicht von einer masoretischen Tradition geredet werden kann. Es ist ein Vulgärtext mit verhältnismäßig vielen Varianten, und ein Vulgärtext, aber dem masoretischen Konsonantentext schon stärker angeglichen, ist auch JesB. – Daß bereits der ganze Jesaia mit Einschluß von c. 40–66 hier vorliegt, verdient Beachtung gegenüber jener um 1900 verbreiteten Neigung, in größerem Umfang mit Stücken aus der makkabäischen Zeit zu rechnen und den Abschluß der Bücher entsprechend tief anzusetzen, einer Neigung, von der man aber ohnehin schon länger abgekommen ist. Die Entstehung des Jesaiabuches und damit auch die Anfänge seiner Textgeschichte werden so wohl etwas weiter zurückgeschoben (s. Eissfeldt FF 1949, 198), eben darum aber auch durch den Fund in keiner Weise berührt; zu der hinter Engnells Worten stehenden leicht in Traditionsgläubigkeit umschlagenden Skepsis gegen die Ergebnisse der Literarkritik vgl. S. Mowinckel, Prophecy and Tradition (1946). Wie wäre wohl der Befund bei einer Jeremiarolle?

γ) All dieses Gerede von einer „Bestätigung" des MT, die ja bei allem, was man von seiner Beschaffenheit und Geschichte weiß, in solch massiver Weise überhaupt nicht in Frage kommen kann, verdirbt nur den Blick für das, was die Texte tatsächlich für die Aufhellung der Textgeschichte und das Verständnis einzelner Stellen bedeuten, wobei die Abweichungen vom MT tatsächlich sehr viel interessanter und wichtiger sind als die Übereinstimmungen und sich die Bestätigungen der ganzen Sachlage entsprechend zumeist auf bescheidene Einzelheiten beschränken. Neben das schon in ThR 17, 335 erwähnte *'îš habbēnajim* I. Sam 17 4. 23, das durch die *dglj bjnjm* „Fähnlein von Plänklern" MG I, T. VIII 4 erhellt wird, tritt das rätselhafte *ḥälkā'im* des MT, das nun in den Hod. (MG II, T. VIII 8, IX 21. 31) als *ḥlk'jm*, synonym von *rš'h* „Gottlosigkeit" und *rš'jm* „Gottlose" und als Gegensatz zu *mjšrjm* „Rechtschaffenheit", begegnet.

δ) Überraschen muß, daß alle Rollen, nicht bloß die Bibelhandschriften, die einzelnen Wörter gegeneinander absetzen, öfter auch Sinnesabschnitte durch größeren Zwischenraum andeuten; die Lev.-Fragmente haben sogar einen Punkt als Worttrenner. Das scheint der üblichen Annahme einer scriptio continua für den Schreibgebrauch jener Zeit zu widersprechen, nach Engnell S. 64 gar eine Änderung in unseren textkritischen Prinzipien nötig zu machen. Aber die Beobachtungen, die zu jener Annahme geführt haben, sind damit nicht samt und sonders aus der Welt geschafft und in dem *lgw'jm mrḥq* 5 26 und dem *hgwj lw'* 9 2 hat JesA selber mit MT Fehler gemeinsam, die sich nur aus ungenügender Worttrennung erklären lassen. Ähnlich wie in anderen Fällen ist darum wohl auch hier mit verschiedenem

Usus zu rechnen. – Auf interessante Spuren redaktioneller Tätigkeit in JesA macht HEMPEL Nachr. S. 434 f. aufmerksam: Beseitigung singulärer Formen und Wörter, Besserung des Parallelismus membrorum, in 42 4 43 9. 23 sogar eine gewisse theologische Bearbeitung. – Interessant ist schließlich auch die Behandlung des Gottesnamens (s. o. IV 2 b γ). In den Zitaten des Hab.-Komm. VI 14, X 7. 14, XI 10 ist er nicht in Quadratschrift, sondern in der in Lev. üblichen althebräischen Schrift gegeben, und ebenso in den Hodajoth und einem ursprünglich gewiß dazugehörigen Fragment (ILN 1949, 494, fig. 6, v. d. Ploeg Jaarber. 11, T. XII 12, s. Sukenik MG II 32[1]) das *'l* bzw. *'lj*; das kommt auch in griechischen Texten vor, bei Aquila (SWETE, Introduction[2] 35 ff., v. BAUDISSIN, Kyrios II 6 ff.), für El auf dem Papyrus Fuad (s. O. PARET, Die Bibel, ihre Überlieferung in Druck und Schrift [1949] T. 2). Für das Tetragramm des MT tritt oft, aber ohne jede Konsequenz und auch mit dem umgekehrten Wechsel, *'dwnj* ein (s. M. BURROWS, BASOR 113, 31); es ist offenbar bereits so gelesen worden. Ein paarmal ist es aber auch nur durch vier (JesA 3 18 40 7 f., SR VIII 14) oder fünf (JesA 3 17 42 6) Punkte vertreten, s. dazu EISSFELDT ThLZ 1949, 224 f., FF 1949, 200.

c) Auch ein s p r a c h l i c h e r Ertrag beginnt sich abzuzeichnen, soweit eben die rein konsonantische Schrift Abweichungen vom masoretischen Sprachbild erkennen läßt und soweit eine gewisse Wiederholung der Erscheinungen die Gewähr gibt, daß es nicht bloße Schreibversehen sind. Völlige Konsequenz auch nur innerhalb der einzelnen Rollen darf man freilich nicht erwarten und man kann auch noch nicht von abgeschlossenen Ergebnissen reden.

α) Allerhand was dahingehört, die scheinbaren Pausalformen (*jilkōdū* usw.) mitten im Kontext, Vorliebe für die Kohortativform, abweichende Bildungen, syntaktisch die Neigung, das *w*-consecutivum zu umgehen usw., stellt M. BURROWS im JBL zusammen, allerdings ohne Vollständigkeit und ohne Heraushebung des für die sprachgeschichtliche Auswertung Wesentlichen. Wichtig sind vor allem – s. KAHLE, Nötscher-Festschr. 133 f. – die aus der volleren Orthographie des JesA sich ergebenden Formen (s. IV 2 c, d β): jene „Pausalformen", die auch in der Hexapla gelegentlich vorkommen (*ιεφφολου*); dann die „schweren" Personalpronomina, Perfektendungen und Suffixe (*'atimma, -timma, lakimma / himma*), die noch vor die Zeit der samaritanisch-hebräischen Spaltung zurückführen; die Suffixformen *-kā* und *-hā*, die gleichfalls dem alten Sprachbestand entsprechen, sowie jenes *hū'ā* und *hī'ā* (IV 2 d γ). – Im Zusammenhang seiner Ausführungen über den sprachlichen Hintergrund jener Orthographie wirft HEMPEL (s. o. IV 2 c) die Frage auf, ob damit nicht eine andere Drucklage vorausgesetzt werde (S. 431 f.), und mit einer solchen als Nachwirkung einer älteren Paenultima-

betonung erklärt nun R. Meyer Sp. 722 ff. jene „Pausalformen", in denen Kutscher Einfluß der mischnischen Sprache findet. Entsprechend rekonstruiert er auch das damalige Pronomen und die Verbalflexion (Sp. 723 f.). – M. Burrows S. 203, Driver JQR 40, 362, JThSt II 18 f. 21 f. und Kutscher weisen auf die mannigfachen und gewiß als Einfluß von dorther zu verstehenden Berührungen mit dem Aramäischen: Nominalformen wie *thwt*, das *ktj'jm* (d. i. *kittijā'īm?*) des Hab.-Komm., das Ptz. Hif. *mhsjr* JesA 3 1, das Suffix *-whj* (d. i. *-ōhī*) 44 5 und richtige Afelbildungen wie *l'šqjt* 57 20 – vgl. im MT Jes 8 2, *wᵉ'ā'īdā* Imp.Af. statt *wā'ā'īdā*. Auch die geringere Festigkeit der Kehllaute, das öftere Schwinden eines wurzelhaften ' und den Wechsel von ' und *h* rechnet Meyer dahin. – Anderes ist nun aber gerade nicht aramäisch, wie *nw'm*, *swdm* (s. o. III 2 a β); nach Kutscher wieder Einfluß der mischnischen Sprache, nach M. Burrows des samaritanischen Dialekts, was gelegentliche samaritanerfeindliche Spitzen (s. o. III 4 b) natürlich nicht ausschließen.

β) Die Frage, ob dieses Hebräisch noch eine lebende Sprache war, wird auf Grund der Hodajoth (s. o. III 2 e), die doch eben mehr als nur Centobildungen sind, heute wohl meist bejaht. Aber nicht nur Driver neigt zum entgegengesetzten Urteil (s. d. Zitat o. III 2 a β), auch Meyer Sp. 726 macht dagegen den Mangel an Einheitlichkeit im Sprachtypus geltend; v. d. Ploeg S. 56 kommt nach vorsichtigem Abwägen doch eher zur Bejahung, und desgleichen Teicher S. 86 wegen der Orthographie, der Einführung von Synonymen usw.

d) Daß die Texte auch ihre Bedeutung für die neutestamentliche Forschung haben, ist damit gegeben, daß der Ansatz der Rollen in der zweiten oder dritten Periode in die „intertestamentliche" Zeit hineinführt, in der die alttestamentlichen Apokryphen einschließlich der Pseudepigraphen entstanden sind – einige derselben gehören ja mit zum Fund (s. o. IV 3 b) –, womit man auch ungefähr in die Entstehungszeit des Christentums kommt.

α) Einzelne Beziehungen zum NT sind schon früh aufgefallen. Seeligmann S. 4 vergleicht zu den „Söhnen des Lichts" in der Kriegsrolle Joh 12 36 usw., aber auch Eph 5 8. Rost S. 342 f. fragt, ob vielleicht in der wiederholten Mahnung des „hohenpriesterlichen Gebets" zum Eins-Sein Joh 17 11. 21–23 ein Anliegen dieser Sekte, in der der Begriff *jḥd* (s. o. IV 3 a) eine solche Rolle spielt, aufgenommen worden sei. M. Burrows OTSt 8, 165 stellt Berührungen des die Sektenregel abschließenden Psalms mit dem NT fest. Brownlee BA XIII 69 ff., erwägt Zusammenhänge mit der Täuferbewegung: zum Bußruf des Täufers – Jes 40 3 wird SR VIII 13 f. zitiert – vergleicht er die Bezeichnung der Mitglieder der Sekte als *šbj pš'* „von der Sünde Bekehrte", beiderseits erwartet man einen Messias unter Mitwirkung des heiligen Geistes; das Joh.-Evangelium hat manche Wendungen und Begriffe

mit der SR gemeinsam. In BASOR 112, 18 weist er darauf, daß der Hab.-Komm. zu 2 4 das *'aemūnātō* ganz ähnlich wie Paulus Rö 1 17 Gal 3 11 von einem persönlichen und erlösenden Glauben, hier an den „Lehrer der Gerechtigkeit", versteht; „was hat Paulus von jüdischer Sektenfrömmigkeit seiner Tage gekannt?" fragt dazu Hempel ZAW 62, 287.

β) Eingehender befaßt sich Kuhn mit der Frage. Er betont den Unterschied dieser Sekte vom pharisäisch-rabbinischen Judentum. In SR I findet er die nächste Parallele zur Gütergemeinschaft der Urgemeinde (ThLZ 1950, 83 ff., vgl. Rost 342 f.), also mindestens eine ähnliche Gemeindeform in der Umwelt des Urchristentums, wobei dann leicht manches übernommen oder nachgebildet werden konnte. In ZThK 47, 197 ff. untersucht er die besondere Gedankenwelt der Sekte, die sich im Gegensatz zur ganzen Welt weiß und so in einem kosmischen Dualismus Licht – Finsternis lebt. Solcher Kampfsituation entspricht die „Felddienstordnung" der SR, zu der Eph 6 zu vergleichen ist. Zusammen mit der Betonung besonderen „Wissens" um „Geheimnisse" und „Offenbarung" verrät das ein Seins- und Weltverständnis gnostischer Art – zurückhaltender anerkennt M. Burrows OTSt 8, 167 ff. wohl gnostische Tendenz, aber keinen gnostischen Dualismus –, nur daß hier diese Gnosis eingepflanzt ist in jüdische Gesetzesreligion und spätjüdische Apokalyptik; darum einerseits die Verbindung jenes Dualismus mit einer Ethik des gut und richtig Handelns, wobei die „Geheimnisse" lediglich ein neues Verständnis der alten jüdischen Gottesoffenbarung von Gesetz und Propheten sind, und anderseits jene eschatologische Spannung (s. o. III 2 b. d). Das alles ergibt mannigfache Parallelen zur Verkündigung Jesu und zur synoptischen Überlieferung, besonders aber eine tiefgehende Verwandtschaft mit dem vierten Evangelium. „Wir bekommen in diesen neuen Texten den Mutterboden des Johannesevangeliums zu fassen, und dieser Mutterboden ist palästinisch-jüdisch, ... eine palästinisch-jüdische Sektenfrömmigkeit gnostischer Struktur" (S. 210). Ähnliches gelte auch für Paulus und mehr oder weniger für alle paränetischen Abschnitte des NT. Nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen aber bestätige es die Annahme parsistischer Einflüsse; hier bekomme man die Einmündungsstelle der Predigt Zarathustras in das Judentum zu fassen. – Daß dabei etwas Wichtiges den Schriften der Sekte fehlt, sieht auch Kuhn: „hier aber noch ohne Gnosis, die eigentliche gnostische Mythologie" (S. 205). Das stimmt, und das scheint mir doch stärker ins Gewicht zu fallen. Schon das Verhältnis zu den Oden Salomos sehe ich von da aus etwas anderes. Denn dort spielt die gnostische Mythologie eine ziemliche Rolle, während hier wie in den Testamenten statt dessen die jüdische Gesetzlichkeit vorherrscht. So kann ich es wohl gelten lassen, daß diese Texte „gewissermaßen in der Mitte stehen" zwischen den Oden und den Psalmen Salomos, nicht aber daß sie den ersteren

näher stehen, wie Kuhn im selben Atemzuge sagt (S. 197). Die Ähnlichkeit beschränkt sich auf den kosmischen Dualismus und was damit zusammenhängt, wobei freilich erst noch zu untersuchen wäre, wieweit die hebräischen Ausdrücke ganz denselben Inhalt haben wie die griechischen (s. M. BURROWS S. 170 f.). Schon diese Übereinstimmung hat sicherlich ihre Bedeutung (s. H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, 1934, S. 3). Aber das historische Verhältnis ist m. E. doch nicht richtig bestimmt. Jedenfalls für Johannesevangelium und Paulus kann diese Sekte nicht einfach als „der Mutterboden" gelten, wenn etwas so wichtiges wie jener Mythus, der ja auch nicht aus dem AT kommt, hier ganz fehlt. Das Verhältnis ist also nicht das von Mutter und Tochter, sondern das von Geschwistern oder noch etwas entfernter von Basen. Ob der gemeinsame gnostische Mutterboden dann jenen Mythus noch nicht hatte, wie Kuhn meint, oder ob er schon vorhanden war, aber nicht übernommen oder gleich wieder abgestoßen wurde, ist eine Frage für sich, die hier nicht verfolgt werden kann. Und schließlich dürfte es sich auch nicht mehr einfach um die „Predigt Zarathustras" handeln, an der die Jahrhunderte gewiß auch nicht ganz spurlos vorübergegangen sind.

γ) Viel einschneidender, ja geradezu revolutionierend für unsere Kenntnis der Anfänge des Christentums wirkt sich der Fund nach DUPONT-SOMMER, Ap. 119 ff. (s. o. III 2 b β, IV 3 d β), aus. Läßt er es doch ganz aus dieser Sekte herausgewachsen sein, wobei Renans Wort vom Christentum als „un essénisme qui a largement réussi" bei seiner völligen Gleichsetzung der Sekte mit den Essenern zu neuer Geltung kommt. Er begnügt sich nicht mit der Feststellung einzelner daher stammender Wendungen und Vorstellungen, sondern findet das Gemeinsame gerade im Zentrum, in der weitgehenden Entsprechung zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und Person und Werk Jesu Christi. „Tout, dans la Nouvelle Alliance juive, annonce et prépare la Nouvelle Alliance chrétienne. Le Maître galiléen . . . apparaît à bien des égards comme une étonnante réincarnation du Maître de Justice. Comme celui-ci, il prêcha la pénitence, la pauvreté, l'humilité, l'amour du prochain, la chasteté. Comme lui, il prescrivit d'observer la Loi de Moïse toute la Loi, . . . Comme lui, il fut l'élu et le Messie de Dieu, – le Messie rédempteur du monde. Comme lui, il fut en butte à l'hostilité des prêtres du parti des Sadducéens. Comme lui, il fut condamné et supplicié. Comme lui, il monta au ciel, près de Dieu. Comme lui, il exerça le jugement sur Jérusalem, qui, pour l'avoir mis à mort fut prise et détruite par les Romains. Comme lui, à la fin des temps, il sera le souverain juge. Comme lui il fonda une Eglise, dont les fidèles attendaient avec ferveur son glorieux retour. Dans l'Eglise chrétienne tout comme dans l'Eglise essénienne, le rite essentiel, c'est la Cène, dont les prêtres sont les ministres; de part et d'autre à la tête de chaque communauté, il y a l'inspecteur l' „évêque."

Et l'idéal de l'une et de l'autre Eglise c'est essentiellement l'unité, la communion dans la charité, – allant même jusqu'à la communauté des biens" (S. 121). Und bei diesem „ensemble presque hallucinant" kann ja, wenn jener Lehrer um 63 v. Chr. gestorben ist, die Priorität nur auf Seite der Sekte liegen. „Partout où la ressemblance oblige ou invite à penser à un emprunt, l'emprunt fut fait par le Christianisme" (S. 122), wenn auch die Wirkung des geschichtlichen Jesus dabei nicht außer acht zu lassen ist. Goossens folgt auch hier D.-S. (NCl. 10, 644 ff.).

Es ist begreiflich, daß das eine sehr scharfe Reaktion von katholischer Seite auslöste. J. Bonsirven, Judaist am Bibelinstitut in Rom, trat D.-S. in den „Études" vom Februar 1951 entgegen, R. Daniélou, Patristiker am Institut Catholique in Paris, in einem Interview„ das P. Guth im „Figaro Littéraire" vom 24. Febr. 1951 beschreibt, J. Coppens, der Alttestamentler von Löwen, in einer Aussprache vor der Flämischen Akademie am 18. Nov. 1950, und in den „Cahiers Sioniens" unterziehen Vermes und Lambert seine Aufstellungen einer eingehenden Kritik. Gegen Bonsirven hat sich D.-S. in einem gleichfalls von Guth a. a. O. geschilderten Interview ganz erfolgreich gewehrt und auch gegenüber Coppens muß ich Goossens, der sich in NCl. 10, 654 ff. mit ihm auseinandergesetzt, in einzelnem recht geben: den Lehrer der Gerechtigkeit als eine Kollektivbezeichnung der Frommen zu nehmen, empfiehlt sich doch kaum. Aber im übrigen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß D.-S. in seiner Entdeckerfreude beträchtlich über das Ziel hinausschießt und dabei den festen Boden unter den Füßen verliert, so daß man seinen Kritikern schon weithin recht geben muß. Die ganze zitierte Parallelisierung ist viel zu pointiert, um wirklich stichhaltig zu sein. Auch wo tatsächliche Parallelen vorliegen, beweisen sie nicht notwendig Abhängigkeit gerade von dieser Sekte; ähnliche Institutionen und Lehren sind in jenem Milieu nicht verwunderlich und dürften sich noch viel öfter gefunden haben. Das gilt auch für die heilige Mahlzeit, falls diese nicht bloß auf der sicher unrichtigen Lesung zu SR V 8 (S. 65 [21]), sondern auf noch unveröffentlichtem Material beruht. Daß beidemal die Sadduzäer den Ketzer verfolgten, die Römer kamen, der Prophet getötet [1]) und die Stadt zerstört wurde, ist einfach ähnlicher geschichtlicher Ablauf in jener Zeit; von Prophetenmorden wußte man auch sonst viel zu erzählen, vgl. Matth. 23 31. 35 Act 7 52 Hebr 11 36–38 I Thess 2 15 und H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit (1950) 126 ff. Öfter stimmt die Entsprechung auch gar nicht genau – z. B. ist der Lehrer d. G. nie als Messias bezeichnet, Dam. XIX 19 f. wird ausdrücklich zwischen beiden unterschieden – oder exegetisch

1) Wenn der Lehrer d. G. wirklich getötet wurde; IX 1 f. hinter einer Lücke ist nicht eindeutig und läßt sich allenfalls auch auf den gottlosen Priester von VIII 16 f. beziehen, wie es Coppens, v. d. Ploeg, Schubert vorschlagen.

nicht genügend gesichert: von einer Himmelfahrt „près de Dieu" und einer Wiederkunft ist dort nirgends ausdrücklich die Rede; die für Hab.-Komm. XI 4 ff. behauptete „Apotheose" (S. 55 f.) und die aus Dam. II 12 herausgelesene „trinitarische Theologie" (S. 80) laden den betreffenden Stellen allzuviel Gewicht auf, das *gwjt bsrw* „corps de chair" Dam. IX 2 reicht wirklich nicht zur Annahme der Inkarnation eines göttlichen Wesens (S. 46), womit auch seine Reinkarnation in Christus (S. 121) hinfällt usw. Was übrig bleibt, ist eine gewisse Parallelerscheinung, die gewiß interessant ist, aber nicht so übersteigert werden sollte, wie es hier geschieht; schon das zeitliche Verhältnis ist ja nicht so ganz eindeutig. Ebensowenig überzeugt es, wenn D.-S. nun alle jene christologischen Zusätze in den Patriarchentestamenten wieder als echte und im Blick auf den Lehrer d. G. geschriebene Bestandteile des Buches nimmt und aus dem AT die Lieder vom Gottesknecht, Hab 3, Zach 12 10–14 und Ps 22 essenischer Herkunft und gleichfalls mit Bezug auf ihn verfaßt sein läßt (Ap. S. 116 f.), wo sich der Alttestamentler weder mit dem „essenischen Charakter" noch mit so spätem Ansatz befreunden kann.

So wird man gut tun, den Zusammenhang zwischen unserer Sekte und dem Urchristentum unbeschadet einer sichtlichen Verwandtschaft bis zum sicheren Erweis unmittelbarer historischer Zusammenhänge nicht allzu eng anzunehmen und in der Sekte mehr nur ein Beispiel dafür zu sehen, was es damals vor und neben jenem im Judentum an solchen Gemeinschaften gab. Zur Frage einer Verwandtschaft mit den Ebjoniten s. o. IV 3 g. Schon angesichts dieser verschiedenen Möglichkeiten dürfte es sich empfehlen, vorläufig keine derselben einseitig ins Auge zu fassen. Lohnen könnte sich aber auch – darauf weist mich O. Cullmann – unsere Texte einmal mit den Pseudo-Clementinen zu vergleichen, die aus einem ähnlichen judenchristlichen Milieu stammen. Von den gnostischen Zügen, die Cullmann, Le Problème littéraire et historique du Roman Pseudo-Clémentin (1938) 184 ff dort feststellt, finden sich einige (der Gegensatz Wahrheit – Lüge, der Engelfall, die zwei Reiche) auch in unseren Texten, während anderes wie die Gegensätze Licht-Feuer und männlich-weiblich, sowie die Taufriten und die Rolle von Brot und Salz fehlt.

Ein Vergleich dieses Berichts mit dem vorigen zeigt, wieviel weiter man in diesen zwei Jahren gekommen ist. Er zeigt aber auch, um wieviele und wie schwierige Einzelfragen es dabei geht und wieviele von ihnen heute noch offen sind. Man vergesse auch nicht, daß ein guter Teil des Materials noch nicht veröffentlicht ist und daß das Verständnis des veröffentlichten noch sehr in den Anfängen steht, daß darum auch alle bisherigen Ergebnisse mit dem entsprechenden Vorbehalt zu nehmen sind.

(Abgeschlossen am 3. Juni 1951.)

Korrekturzusatz vom August 1951: Seit Abschluß des Manuskripts sind mir noch die folgenden Arbeiten bekannt geworden:

Millar Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. II, 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline (New Haven, 1951, XI Tafeln). — J. Coppens, Het Mysterie van de Habakukcommentaar en het Lijdensverhaal van Christus ('t H. Land IV, 1951, 65—69). — A. Dupont-Sommer, Observations sur le Manuel de Discipline découvert près de la Mer Morte (Paris, Adrien Maisonneuve, 1951, 31 S.). — Ders., Le Maître de Justice fut-il mis à mort? (VT I, 1951, 200—215). — P. Kahle, Der gegenw. Stand usw. (s. o. Eissfeldt) Nr. 16, Zu den Handschriftenfunden aus der Höhle (ThLZ. 1951, 161—166). — Ders., Die hebräischen Handschriften aus der Höhle (Stuttgart, Kohlhammer, 1951, XI, 92 S., 12 T. m. 18 Abb.). — H. E. Del Medico, Peut-on dater les manuscrits de la Mer Morte? (Dieu Vivant 19, 1951, 119—126). — M. Noth, Eine Bemerkung zur Jesajarolle vom Toten Meer (VT. I, 1951, 224—226). — J. van der Ploeg, Le „Manuel de Discipline" des rouleaux de la Mer Morte (BiOr VIII, 1951, 113—126). — J. Rabinowitz, The Existence of a hitherto Unknown Interpretation of Psalm 107 among the Dead Sea Scrolls (BA XIV, 1951, 50—52). — B. J. Roberts, The Old Testament Text and Versions (Cardiff, University of Wales Press, 1951, 326 S.). — E. R. Rowlands, Mistranscriptions in the Isaiah Scroll (VT I, 1951, 226—229). — M. H. Segal, The Habakkuk Commentary and the Damascus Fragments (JBL 70, 1951, 131—147). — O. Sellers, Date of Cloth from the Scrolls Cave (Ba XIV, 1951, 29). — H. Yalon, Anzeige von M. Burrows, Dead Sea Scrolls I (Qirjath Sefer 27, 1951, 163—175, hebr.). — E. Zolli, L'apporto del Ms. DSJ^a all' esegi del libro d'Isaia (Antonianum 26, 1951, 295—306). — G. Zuntz, Der gegenw. Stand usw. (s. o. Eissfeldt) Nr. 15, Randnote zu P. Kahles Artikel über die Zeit der Bergung der neugefundenen Handschriften (ThLZ 1951, 161 f.).

Kahles Buch ist im Grundbestand (S. 1—52) die um Anmerkungen, einen umfangreichen Nachtrag (S. 53—81) und eine Bibliographie erweiterte Wiedergabe eines bei der Neubegründung des Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster zu Beginn des Jahres 1950 gehaltenen Vortrages; die Addenda geben den Inhalt seiner im Juli 1950 an mehreren deutschen Universitäten gehaltenen Vorlesungen wieder. Es ist, wenn ihm also auch die formale Einheit fehlt, eine dankenswerte und in manchem auch weiterführende Zusammenfassung seiner verschiedenen Aufsätze, die zu allen wichtigen Fragen Stellung nimmt. Auf das Wichtigste weise ich im folgenden je an seiner Stelle hin.

Zu I 4 (T. Wechsler) s. Kahle S. 54 f. — Zu II 3 b: Wie Sellers mitteilt, wurde das Leinen im „Institute for Nuclear Studies" der Universität Chicago nach dem neuesten „kernphysikalischen" Verfahren („carbon 14 process") untersucht mit dem Ergebnis, daß es aus der Zeit zwischen 167

v. und 233 n. Chr., also jedenfalls aus hellenistisch-römischer Zeit stamme. — Zu II 4 b: Von glaubhaften Gerüchten vom Vorhandensein weiterer Rollen bei den Beduinen redet auch ALBRIGHT in H. H. Rowleys Sammelband „Old Testament and Modern Study" (Oxford, 1951) S. 22. — Zu III 2 a α: Weitere Bemerkungen und Berichtigungen zu Burrows Ausgabe findet man bei ROWLANDS und mit guten Bemerkungen zur Orthographie und Sprache bei YALON. ZOLLI zeigt an zwölf Beispielen die textkritische und exegetische Verwendbarkeit. Zur Handschrift im allgemeinen s. KAHLE S. 26 ff., zu den zwei Texttypen S. 72 ff. Während er Benützung verschiedener Vorlagen durch einen Schreiber annimmt, macht NOTH für die Annahme von zwei verschiedenen Schreibern geltend, daß Blatt 8, mit dem die erste Hälfte schließt, gleich dem letzten Blatt nur zwei Kolumnen enthält, wo es sonst 3—4 sind. — Zu III 2 c: Da die Fertigstellung von Vol. II der „Dead Sea Scrolls" durch die Schwierigkeiten mit der aramäischen Rolle stark verzögert wird, hat M. BURROWS Fasc. 2, die Sektenregel, erst allein ausgegeben, und zwar nur Photos und Umschrift; Einleitung usw. sollen im Gesamtband folgen. Leider konnte der unter den Fragmenten gefundene, bisher überhaupt nicht publizierte Eingang, zwei ganze Kolumnen und die Reste von vier weiteren, nicht beigegeben werden. Eine Übersetzung, wie sie bei dem oft schwierigen Verständnis erwünscht ist, liegt vor von V. D. PLOEG, eine lateinische, wie ich von H. Koll. L. Rost erfahre, von J. MILIK im „Verbum Domini" 1951; von BROWNLEE steht eine als Supplementary Study des BASOR in Aussicht, und von DUPONT-SOMMER eine in der RHR. — In seinen „Observations" stellt der Letztgenannte zusammen, was sich aus der Schrift über die Sekte entnehmen läßt; das Original stamme wohl aus dem 1. Jahrhundert v., die vorliegende Kopie aus dem 1. n. Chr. — Zu III 3 a (JesB) s. KAHLE S. 78 ff. mit einer Liste der Varianten jener vier Kolumnen. — Zu III 3 b, der aramäischen Rolle, s. KAHLE S. 3 f. 67. — Zu III 4: RABINOWITZ gelang es, auf vier Fragmenten ein zusammenhängendes Zitat aus Ps 107 mit Resten einer Deutung in der Art des Hab.-Komm.s zu entdecken. — Zu III 4 b, den Lev.-Fragmenten, s. KAHLE S. 19 ff. 61 ff. — Zu III 4 e, dem unbekannten Apokryphon, s. KAHLE S. 13 f. — Zu IV 1: DEL MEDICO ist der einzige, der die Geniza-Hypothese aufnimmt und neu begründet, ohne sie freilich plausibler zu machen; neben der Deponierung abgegriffener Schriftrollen handle es sich um eine Aktion der jüdischen Gemeindeleitung gegen apokalyptische Schriften der Zeloten mit ihren durch den Vulkanausbruch vom Jahr 79 — er findet ihn in Hod. 3, 9—14 beschrieben — oder durch das Erdbeben vom Jahr 115 phantastisch gesteigerten Hoffnungen. — Zu IV 2 a: Wie ich PEQ 82, 1950, S. VIII f. entnehme, bleibt ZEITLIN auch in seiner allerletzten Äußerung „The Hebrew Scrolls once more and finally" (1950) dabei, daß JesA und Hab.-

Komm. im Mittelalter entstanden und die an ihr Studium gesetzte Zeit nicht lohnen. — Zu IV 2 b α: Über die Möglichkeit rein paläographischer Datierung der Handschriften denkt KAHLE S. 5 ff. skeptisch; nach dem Inhalt möchte er sie eher für alt nehmen. — Zu IV 2 d β: Zur Ausbildung des MT s. KAHLE S. 26 ff. Er anerkennt jetzt, „daß die Masoreten weitgehend an alte Verhältnisse angeknüpft haben und nicht in dem Maße neue Formen geschaffen haben", wie er noch in „Cairo Geniza" annahm; „daß sie aber zur Wiedereinführung der Endvokale in weitem Maße durch die Arbeit der arabischen Koranleser angeregt worden sind, damit kann man mit Sicherheit rechnen" (S. 73 [35]). — Zu IV 2 d ε: ZUNTZ beanstandet Kahles Beweisführung. Das Pergament ist im 2. Jahrhundert v. Chr. erfunden, doch fehlen für die scharfe Unterscheidung von Pergament und Leder im Altertum sichere Merkmale; nur der Pergamentkodex ist erst im 2., genauer im 1. Jahrhundert erfunden und kommt im 4. in allgemeinen Gebrauch, während die Juden für ihre heiligen Schriften bei der Lederrolle blieben. Doppelseitig beschriftet sind oft auch Papyrusrollen. KAHLE (ThLZ) gibt seine Irrtümer stillschweigend preis, hält aber daran fest, daß Papyrus abgesehen von Pergamum und den umliegenden Gebieten noch lange im Gebrauch blieb (Dura), und betont mit Recht die Verschiedenheit des Befundes in der Höhle (nur Leder- und Papyrusrollen, vielleicht ausgenommen jene doppelt beschrifteten Papyry) und in der Geniza von Kairo (alles Pergament- und Papierkodizes neben wenigen Rollen). Das bedeutet schon eine Grenze nach unten wie anderseits jene syrischen Schriftzeichen eine solche nach oben abgeben. — Zu den griechisch beschrifteten Fragmenten s. KAHLE S. 17 f. — Zu IV 3 a: Gegen die Bezeichnung als Sekte s. KAHLE S. 24. 61; aber waren denn die Essener, von denen auch er das Depot angelegt sein läßt (S. 72), keine solche? — Zu IV 3 d: SEGAL schließt sich der Deutung der Kittim auf die Römer an, datiert aber etwas früher. Der gottlose Priester ist Alexander Jannäus, der die Sekte verfolgt, bis sie ihre Schriften in der Höhle verbirgt und nach Syrien flieht, wo sie gute Aufnahme findet. Die Habakukrolle ist zeitgenössisch, c. 90 v. Chr. entstanden, die Damaskusschrift dagegen die abgekürzte und fragmentarische Kopie eines c. 63 v. Chr. in Syrien verfaßten Textes, der nun gänzliche Trennung von den Juden befiehlt, die Pharisäer bekämpft, die nach dem Tode des Jannäus nach Palästina Zurückgekehrten als abgefallen brandmarkt und mit einer neuen Heimsuchung durch eine fremde Großmacht, die Römer, droht. — Zu IV 4 a s. KAHLE S. 20 ff. — Zu IV 4 b α: Was ROBERTS auf S. 2 ff. seines Buches von den Höhlentexten sagt, ist teilweise überholt; im Nachtrag S. 279—284 äußert er sich über die Orthographie des JesA und sein Verhältnis zum MA ähnlich wie in dem oben erwähnten Aufsatz. — Zu I4 4 b δ: Zur Schreibung des Gottesnamens s. KAHLE S. 63 ff. — Zu IV 4 d γ: In VT I begründet

Dupont-Sommer genauer und im ganzen auch einleuchtend, daß Dam. XIX 35 f. XX 13 f. und Hab.-Komm. V 8—12, VIII 13—IX 2. IX 8—12. XI 2—8 eine gewaltsame Tötung des Lehrers der Gerechtigkeit im Zusammenhang einer allgemeinen Verfolgung der Sekte voraussetzen. Coppens wiederholt in populärer Form seine wichtigsten Argumente gegen D.-S.

Was der Fund, auch abgesehen von seiner Bedeutung für AT und NT, für die Kenntnis der Literatur und Literatur des damaligen *Judentums* bedeutet, liegt implicite in meinen Ausführungen oben in III und IV. „Konnte ein vorchristliches gnostisierendes Judentum bisher nur aus späteren Quellen erschlossen werden, so wird es jetzt durch die neugefundenen Handschriften . . . bezeugt", schreibt Bultmann, Theologie des NT (1951) S. 361 [1]: „the library will completely revolutionize our knowledge of the Jewish literature of this important period", Albright JQR 40, 48; vgl. auch Kahle ThLZ 1951, 540 f.

Die Wiedergeburt des Naturrechts

Von Heinz Horst Schrey

(Fortsetzung)

V. Die Neubesinnung auf das Wesen des Rechts in der evangelischen Theologie der Gegenwart

Hans Asmussen, Gesetz und Evangelium. Das Verhalten der Kirche gegenüber Volk und Staat. Als Vorbereitung auf die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948. Kreuz-Verlag Stuttgart 1947. — Karl Barth, Rechtfertigung und Recht. 1. Aufl. München 1938. 3. Aufl. Heft 1 der Theologischen Studien. Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich 1948. — Ders., Christengemeinde und Bürgergemeinde. Kirche für die Welt, 7. Heft. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1946. — Ders., Die christliche Verkündigung im heutigen Europa. Chr. Kaiser Verlag München 1946. — Ders., Christliche Ethik. Chr. Kaiser Verlag München 1946. — Ders., Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Ev. Theol. 1948/49, Heft 1/3, S. 1—14. — Karl-Heinz Becker, Die Frage nach der politischen Ethik des Luthertums in der schwedischen Theologie. Ev. Theol. 1946, H. 4, S. 198—211. — Ders., Vorbemerkungen zur Frage einer evangelischen Rechtsethik. Ev. Theol. 1948, H. 9/10, S. 303—12. — Emil Brunner, Zeitliche Ordnung und Ewigkeitsordnung. Lebendige Wissenschaft, Heft 5. Kreuz-Verlag Stuttgart 1948. — Ders., Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grund-

gesetzen der Gesellschaftsordnung. Zwingli-Verlag Zürich 1943. — Dazu Besprechung von Heinz Horst Schrey, Wiederkehr des Naturrechts? In: Verkündigung und Forschung, Lieferung 3. Chr. Kaiser-Verlag München 1947, S. 206—15. — Günther Dehn, Unsere Predigt heute. Kirche für die Welt. 8. Heft. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1946. — Friedrich Delekat, Die politische Predigt. Lebendige Wissenschaft, Heft 2. Kreuz-Verlag Stuttgart 1947. — Ders., Kirche und Recht. Theol. Lit.Ztg. 1949, Nr. 10, Sp. 599—606. — Constantin von Dietze, Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung. Schriftenreihe der Evangelischen Akademie. Reihe IV, Heft 4. Furche-Verlag Tübingen 1947. — Ders., Nationalökonomie und Theologie. Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Evangelische Reihe: Heft 8. Furche-Verlag Tübingen-Stuttgart 1947. — C. H. Dodd, Natural Law in the Bible. Theology XLIX, 1946, S. 130—35 und 161—67. — Jacques Ellul, Die theologische Begründung des Rechtes. Beiträge zur evangelischen Theologie, hrsg. v. Ernst Wolf. Chr. Kaiser-Verlag München 1948. — Dazu Besprechung von O. Weber in Verkündigung und Forschung, Lieferung 3, Chr. Kaiser-Verlag München 1947, S. 215 ff. — Gerechte Ordnung. Gedanken zu einer Rechts- und Staatslehre in evangelischer Sicht. Vier Vorträge. Ev. Akad., Heft 26. Furche-Verlag Tübingen 1948. — Oskar Hammelsbeck, Die kulturpolitische Verantwortung der Kirche. Chr. Kaiser-Verlag München 1946. — Richard Hauser, Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neuen protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre, Lambert Schneider Heidelberg 1949. — Fr. Horst, Naturrecht und Altes Testament. Ev. Theol. 1950, S. 253—73. — Walter M. Horton, Naturrecht und internationale Ordnung. Christendom IX, Nr. 1, 1943. — H. Liermann, Christentum und Rechtswissenschaft. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1948, S. 119—29. — Ders., Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche. Festschrift zum 80. Geburtstag von A. Bertholet. Tübingen 1950, S. 294—324. — R. Prenter, Grundlegende Überlegungen über die Autorität der Bibel in sozialen und politischen Fragen. Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948. Manuskript. — Paul Schempp, Das Evangelium als politische Weisheit. Kirche für die Welt. 16. Heft. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1948. — Edmund Schlink, The Theological Problem of Natural Law. In: Contributions to a Christian Social Ethic. Papers of the Ecumenical Institute No. IV. Oikumene Genf 1949. — H. H. Schrey, Naturrecht und Gottesgerechtigkeit. Universitas, 5. Jahrg. 1950, S. 421—33. — Friedrich Karl Schumann, Die Frage der Menschenrechte in der Sicht des christlichen Glaubens. Ungedrucktes Manuskript. Ev. Akademie „Christophorus-Stift" Hemer. 1949. — Wolfgang Schweitzer, Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament. Beiträge zur Evang. Theol. Hrsg. von Ernst Wolf, Bd. 11. Chr. Kaiser-Verlag München 1949. — Der Weg von der Bibel zur Welt. Bericht von zwei ökumenischen Studientagungen über: Die Autorität der Bibel für die soziale und politische Botschaft der Kirche in der Gegenwart. Hrsg. von der Studienabteilung des Ökumen. Rates der

Kirchen. Gotthelf-Verlag Zürich 1948. — Helmut Wenz, „Christologisches" Naturrecht und Wirtschaftsordnung. Ev. Theol. 1948, Heft 4, S. 175—80. W.-A. Whithehouse, The State and Divine Law. In: Reformation Old and New. A Tribute to Karl Barth. Ed. by F. W. Camfield. London 1947, S. 199—217. — Gabriel-Ph. Widmer, Les valeurs et leur signification théologique. Neuchâtel-Paris 1950. — Erik Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisung. Forschungen der Ev. Akademie, Bd. 5. Furche-Verlag Tübingen 1948. — Ders., Die Weisung der Heiligen Schrift für die menschliche Rechtsordnung. Unveröffentl. Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1949/50 (drei Fassungen). — Ernst Wolf, Naturrecht und Gerechtigkeit. Ev. Theol. 1948, H. 7/8, S. 233—53. — Ders., Libertas christiana und libertas ecclesiae. Ev. Theol. 1949, Heft 2/3, S. 127—41. — Ders. (zusammen mit H. E. Weber), Gerechtigkeit und Freiheit. Heft 18 der Theologischen Existenz heute (N. F.). München 1949. — *Kirche und Recht.* Ein vom Rat der evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950. — Christen und Nichtchristen in der Rechtsordnung. Vorträge der 5. Plenarsitzung der Studiengemeinschaft der ev. Akademie Bad Boll (19.—22. April 1950). Als Manuskript gedruckt. Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema „Gerechtigkeit in biblischer Sicht". Hsg. von der Studienabteilnng des Oekumenischen Rates der Kirchen, Genf 1950.

Während die katholische Sozialethik die Tendenz hat, in ihrer Besinnung auf das Wesen des Rechts auf eine im Thomismus vorgegebene *Wesens*ethik zurückzugreifen, deren Merkmale rationale Stabilität, Gleichartigkeit und Erkennbarkeit der ontologischen Struktur sind, hat die Theologie des Neuprotestantismus eine Neigung zur *Situationsethik*, deren Kennzeichen die Zuwendung zum Irrationalen, die Bejahung der Geschichte in ihrer Tatsächlichkeit, das Offenbarwerden der Norm im geschichtlichen Kairos anstatt des Aufscheinens übergeschichtlicher Normativität im zeitlos gültigen Ordo ist. Dieser Irrationalismus ist fast das einzige verbindende Merkmal neuprotestantischer Sozialethik. Wir finden ihn bei Wuensch ebenso wie bei Gogarten oder Althaus. Wuensch fordert ein „Wirklichkeitschristentum", das aus der Begegnung von Schrift, Geist und menschlich-geschichtlicher Profanität zustande kommt (vgl. Wirklichkeitschristentum, S. 191 ff.). Dabei fällt ein sehr starker Akzent gerade auf die Seite der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit. „Wer Gott erkennen will, muß die Welt erkennen. Die liebevolle Versenkung in das Sein ist eine Tat der Frömmigkeit, die getragen ist von Ehrfurcht und Hingabe. Die Welt wird damit eine heilige Sache, und sich mit ihr beschäftigen ein Gottesdienst . . . Die Versenkung in alles und jedes Sein aus Liebe zum Sein ist heiliges Tun, weil alles Sein aus Gott ist. Sich mit dem Wesen des Seins beschäftigen, heißt sich mit der Hülle Gottes beschäftigen, heißt an

der uns zugänglichen Quelle der Urerkenntnis Gottes trinken" (Wirtschaftsethik S. 161 f.). Wie stark diese Theologie durch den ihr innewohnenden Irrationalismus der Säkularisierung ausgesetzt ist, beweist weiter der Satz: Es realisiert sich das Reich Gottes als Verstehen der Bewegtheit der profanen Geschichte (Wirklichkeitschristentum S. 238). Wünsch versucht zwar, sich einer Wertlehre zu bedienen, doch ist diese nicht von der rationalen Klarheit oder systematischen Evidenz, wie etwa diejenige Max Schelers oder Nicolai Hartmanns, vielmehr ist die Fassung, die der Gedanke des Naturrechts bei Wuensch erhält, dadurch vom katholischen Verständnis typisch unterschieden, weil es irrationales Naturrecht ist. Das Handeln des Menschen entspringt nicht einer absoluten Wertevidenz, sondern einem „aktiven Relativismus". „Die Möglichkeit, auf diese Weise material-ethisch zu handeln, besteht in der Tat, und zwar ganz unabhängig von irgendwelchen Erörterungen über Abstufung und Realität der Werte. Man schiebt diese als Theorie zurück, nimmt die Dinge wie sie uns erscheinen: nämlich uns selbst als eigentümlichen Wert inmitten einer uns . . . umwerbenden Wertewelt. Wir lassen uns zu unserem Handeln von rein sachlichen Motiven bestimmen, die wir in der Hingabe und Versenkung in die Wertewelt, wie sie uns im gegebenen historischen Augenblick entgegentritt, gewinnen" (Wirtschaftsethik S. 102). „Sittlichkeit ist der Gehorsam gegen die notwendigen Forderungen des geschichtlichen Geschehens, nicht ein allgemeiner, abstrakter, „reiner" Gedanke" (Politische Ethik S. 471). R. Hauser (Autorität und Macht, 1949) interpretiert Wuensch wohl korrekt, wenn er sagt:

„Die Ordnung der Werte ist ja eine sich wandelnde, also ändert sich auch das göttliche Gebot im geschichtlichen Verlauf mit der Situation. Die von Gott gewollte Rangordnung der Werte ist dem Gläubigen nie eine feststehende; die Schöpfungsordnung kann nur jene Wertordnung sein, die sich im geschichtlichen Werdekampf je neu bildet" (S. 230).

Gogarten geht von der Kritik des Humanismus aus, wie er sie bei Grisebach findet: der Mensch ist gerade dann nicht echt Mensch, wenn er sich im Allgemeinen bewegt, denn dies ist der Erinnerungsraum der Vergangenheit, während sich das Personsein wesentlich im Hersein-vom-Du konstituiert. „An dieser Stelle meldet sich die Wirklichkeit" (Glaube und Wirklichkeit. Zwischen den Zeiten VI, 1928, S. 177 ff.). Da der konkrete Mensch sich aber gegen diese seine Grundstruktur auflehnt, gerät er in Widerspruch zu sich selbst und verfällt dem Bösen. Damit ist der *Staat* in sein Amt gesetzt, denn er ist „poena et remedium peccati", Schranke gegen das Böse. So gewinnt der Staat eine ganz eminente Bedeutung für das Menschsein als solches; dieses ist, wenn es nicht chaotisch werden will, gar nicht ohne ihn möglich. „So wie Gott dem Menschen durch seine Offen-

barung in Jesus Christus in Gnaden das ewige Leben schenkt, das er verwirkt hat, genau so wird dem Menschen das irdische Leben, das er verwirkt hat, vom Staate gegeben" (Staat und Kirche, ZZ X S. 408). GOGARTEN verzichtet darauf, den Staat aus etwas anderem zu begründen als aus der faktischen Macht, also auch nicht aus der Natur des Menschen als geselligem Wesen oder aus dem Wesen menschlicher Gemeinschaft. Diese Macht ist weder soziologisch noch moralisch begründbar; der Mensch ist ihr vielmehr gerade dann „hörig", wenn er ihr als radikaler, elementarer Macht begegnet. Hier ist also bei GOGARTEN der Punkt, wo der Irrationalismus in die Ethik hereinbricht und jede Art der rationalen „Domestizierung" sprengt. Die Macht des Staates ist zugleich dämonische Mächtigkeit, aber auch unbedingte Gehorsamsforderung. Wo immer der Staat diesem seinem Grundwesen treu ist, heischt er mit Recht vom Menschen den unbedingten Gehorsam. Gegenüber der Erweichung seines Grundcharakters im liberalen Staat kann so die Weltanschauung des totalen Staates als „das um seine eigene Tiefe und Grenze wissende Gesetz" bezeichnet werden, das darum *unbedingt verpflichtend* ist, weil „das Volk mit den ihm eigentümlichen Ordnungen der stärkste Schutz gegen die Vermassung ist" (Weltanschauung und Glaube 1937, S. 67). Die neue Entdeckung politischer Verbindlichkeit durch den Nationalsozialismus ist „eine elementare, aus den Tiefen der Selbsterhaltung der menschlichen Existenz, aus dem Schauder vor dem Abgrund entspringende Wendung gegen die bisherige Entwicklung. Weil sie aus dem Zentrum des Lebens kommt, darum erfaßt sie auch die Totalität unserer Existenz" (Einheit von Evangelium und Volkstum? 1933 S. 12). Die Kirche hat darum Ja zu sagen zu dem neuen Volksgesetz, das „sich dadurch als ein wirkliches und echtes Gesetz bezeugt, daß es nicht selbst gewählt ist, sondern der realpolitische Anspruch des geschichtlichen Schicksals ist" (a. a. O. S. 21). Während der Historismus, wie ihn ERNST TROELTSCH vertrat, bei WUENSCH zur Bejahung des historisch Gegebenen führte, kommt GOGARTEN durch seine Kombination gewisser lutherischer Gedanken über das Gesetz mit moderner Existenzphilosophie zu dem gleichen Ergebnis.

Auch ALTHAUS geht es in seiner „Theologie der Ordnungen" darum, dem geschichtlichen Wandel sein Recht zu verschaffen und eine Festlegung auf einen in sich konstant bleibenden Ordo zu vermeiden. „Die Erkenntnis des immer neuen göttlichen Ordnens, nach dem in jeder geschichtlichen Stunde und von jedem Menschen in seiner besonderen Lage neu gefragt werden muß, darf aber nicht dahin führen, daß man den Begriff der Ordnungen als relativ ständiger Mittel göttlichen Wirkens auflöst. Vielmehr ist die Festigkeit und die Beweglichkeit, die Stetigkeit und die Wandelbarkeit der Ordnungen gleichzeitig und miteinander festzuhalten.

Die Erkenntnis des immer neuen göttlichen Ordnens hebt die Lehre von den Ordnungen nicht auf, sondern bestimmt sie näher" (Theologie der Ordnungen S. 13). HAUSER bemerkt dazu richtig: Es ist aber offenkundig, wie wirkungslos diese Warnung bleiben muß, wenn es nicht gelingt, die beiden aufgezeigten Momente an den Ordnungen in ihrer Reichweite gegenseitig abzugrenzen (a. a. O. S. 177). So kann von diesem sehr dehnbaren Ansatz aus je nach der Lage stärker das irrational-geschichtliche Moment oder die übergeschichtliche Konstanz der Ordnungen betont werden. Der Irrationalismus ermöglicht eine weitgehende Bejahung völkischer Tendenzen und auch des Krieges.

„Das geschichtliche Recht eines Volkes hängt mit an seiner von ihm selber nur wagend geahnten, erst noch zu erprobenden Mächtigkeit, fruchtbar zu gestalten. — Die Sphäre des Staates ist die Sphäre machtvoller Gestaltung der Geschichte. — Die Geschichte ist gerade auch da herrlich, wo sie schrecklich ist" (Artikel „Krieg und Christentum" in RGG² III, Sp. 1308—10).

So sehr im einzelnen die verschiedenen Fassungen der Theologie des Neuprotestantismus auch voneinander abweichen mochten, so waren sie doch in folgenden Punkten einig:

1. Sie bejahten die Bedeutung der *Geschichte* und kamen so zu einer positiven Haltung gegenüber der in der Gegenwart sich darbietenden Phase der Geschichte und des Staates. Geschichte wurde ja nicht verstanden als die Trägerin gleichbleibender Konstanz, als Feld ewiger Ordnung, sondern irrationalistisch als Feld dauernder Veränderung und Bewegung.

2. Sie bejahten im Sinne der Romantik die Bedeutung der individuellen Gestalt, der Eigengesetzlichkeit von Staat und Volk und konnten so zu einem positiven Verhältnis zur NS-Ideologie und Praxis kommen.

3. Sie bejahten die Möglichkeit einer Ur- oder Schöpfungsoffenbarung, weil es nur so theologisch möglich war, den Dualismus von Gesetz und Evangelium, Staat und Reich Gottes aufrecht zu erhalten und mit gutem Gewissen in beiden Reichen zu existieren.

4. Sie verloren die Möglichkeit, Gesetz und Evangelium als Ausdruck des einen, unabänderlichen Gotteswillens, Staat und Kirche als zwei Formen der *einen* Herrschaft Gottes zu verstehen.

Es bleibt die theologie- und geistesgeschichtliche Bedeutung des Kirchenkampfes in Deutschland, daß in ihm der Bund von reformatorischer Theologie und Romantik endgültig zerbrach. Eine Theologie, die keines kritischen Wortes gegenüber einem Staate mehr fähig war, der seine Unmenschlichkeit und Selbstverherrlichung immer stärker entwickelte, konnte schließlich nur noch ideologische Verklärung dieses Staates sein, nicht aber echte Predigt von Gericht und Gnade. Es ging darum, daß

1. Geschichte nicht verstanden wurde als sich selbst explizierender Be-

reich, als Feld absoluter Veränderung, sondern als Herrschaftsbereich Gottes, der sich nicht anders erkennen ließ als in seiner Offenbarung in Jesus Christus, nicht aber in einer wie immer gearteten natürlichen Offenbarung. Die Theologie der Geschichte und die Einheit der Offenbarung forderten sich gegenseitig und fanden in der Herrschaft Gottes in Jesus Christus ihren gemeinsamen Bezugspunkt;

2. der romantische Gedanke von der Bedeutung des Individuellen und der Eigengesetzlichkeit in seine Schranke gewiesen wurde, weil ja an der rassenpolitischen Auswirkung dieses Gedankens klar wurde, daß mit ihm sowohl die *Menschlichkeit* des *Menschen* wie eine allgemeine Völker- und Staatsrechtsordnung unmöglich war, die das Recht des Menschen auf Menschlichkeit ernst nahm. Es war somit die Frage nicht nur nach der Herrschaft und Offenbarung Gottes, sondern im Zusammenhang damit nach dem Recht des Menschen, nach der Neubegründung eines christlichen *Humanismus* gestellt;

3. gegenüber einem absoluten Dualismus von Gesetz und Evangelium die Einheit des Gotteswillens zu zeigen war, gegenüber einem spiritualistischen Rückzug der Kirche aus der Öffentlichkeit der Öffentlichkeitscharakter und -anspruch der christlichen Verkündigung, gegenüber einem unkritisch den Staat in seiner Faktizität bejahenden Ethos die politische Ethik als „politischer Gottesdienst" zu entfalten ist;

4. die *Ordnung* der *Kirche* nicht außerkirchlichen Instanzen überlassen bleiben konnte, sondern die Frage nach der Gestalt und Ordnung der Kirche nach „göttlichem Recht" neu zu stellen war. Dabei ergaben sich Perspektiven, die sichtbar werden ließen, daß die Fragen nach der Ordnung der Kirche und der Ordnung der Welt innerlich zusammenhängen, daß Kirchenrecht und Naturrecht in einem inneren Begründungszusammenhang stehen. Der Zusammenbruch und der Neubau dessen, was mit der Vokabel „Naturrecht" gemeint ist, steht im Zusammenhang mit der Frage nach dessen Geltungsbereich im Corpus Christianum und der sich in diesem vollziehenden Fragen nach der ökumenischen Einheit der Kirche.

In vier Abschnitten wollen wir den Weg der Neubesinnung der evangelischen Theologie über das Recht zeichnen: a) Die Erneuerung des abendländischen Naturrechtsgedankens bei E. Brunner und der anglo-amerikanischen Theologie; b) Das neue Verständnis Luthers in der deutschen und nordischen Theologie; c) Christologische Rechtsbegründung und biblische Rechtsweisung bei K. Barth, J. Ellul u. a.; d) Die Kirche als „Medium der Rezeption" des göttlichen Rechts.

a) Die Erneuerung des abendländischen Naturrechtsgedankens bei Emil Brunner und der anglo-amerikanischen Theologie

In seinem Buch „Gerechtigkeit" distanziert sich BRUNNER von dem aufklärerischen Begriff des Naturrechts, denn dort wird das Individuum gefährlich isoliert und werden die „Rechte der Natur" in einem naturalistischen Sinne hervorgehoben. Er ist bereit, um der Vieldeutigkeit des Begriffs willen das *Wort* aufzugeben, jedoch „die im Begriff Naturrecht während zweitausend Jahren inkorporierte europäische Gerechtigkeitsidee wird ohne den Gebrauch dieses Wortes neu aufgebaut werden müssen" (103). „Der *Begriff* Naturrecht muß sich, auch wenn sich das Wort vermeiden läßt, in sachlicher Nötigung dem christlichen Denken geradezu aufdrängen" (104). Dieser Begriff gibt erst die Möglichkeit, eine konkrete, materiale Norm des ethischen Handelns im sozialen Bereich festzustellen. Solche Normen sind etwa die Menschenrechte (Freiheit, Gleichheit), das sozialethische Grundprinzip des suum cuique, nach dem jedem Menschen das ihm Zustehende gegeben werden kann. In seiner Ethik „Das Gebot und die Ordnungen" hatte sich BRUNNER wesentlich kritischer gegen die Möglichkeit eines Naturrechts ausgesprochen als dies in der „Gerechtigkeit" der Fall ist. Er hatte dort in Kritik der katholischen Naturrechtslehre festgestellt, daß „das absolute Naturrecht auf der Fiktion einer Vernunftnatur beruhe, die in Wirklichkeit eine vom christlichen Gottesglauben und der daraus bestimmten Anthropologie belehrte Vernunft ist" (Gebot, 607). Damals war Brunner auch kritisch gegen die Möglichkeit der Transformation, also der Übersetzung allgemeiner naturrechtlicher Sätze in konkrete Anweisungen ethischen Handelns. „Mit einer erkenntnistheoretischen Bestimmung verkleistert man also den tiefen Riß zwischen dem positiven und gerechten Recht, nachdem man andererseits im Laufe der Jahrhunderte schon den Begriff des gerechten Rechts selbst (z. B. Privateigentum) dem tatsächlichen Recht gehörig angepaßt hat" (Gebot, 656). Das Naturrecht wird also im Grunde zu einer ideologischen Verbrämung einer tatsächlich bestehenden Ordnung; Positivität und Normativität gehen ungeklärt durcheinander. In „Gebot und Ordnungen" hatte Brunner vor allem auch die Verbindlichkeit des Naturrechts als Recht bestritten, so wieder in der „Gerechtigkeit" (vgl. 110; 322 Anm. 38). Das Naturrecht bedeute eine Gefährdung des positiven Rechts, und das staatliche Recht könne eine Konkurrenz eines zweiten Rechtssystems nicht dulden. „Die nun einmal geltenden Rechtssätze des Staates müssen das Monopol der Rechtsverbindlichkeit besitzen, das Naturrecht darf keine Rechtsverbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen, soll nicht die Rechtssicherheit eines Staates ins Wanken kommen" (110). Brunner bekennt sich an dieser Stelle zu der

reformatorischen Auffassung, die sich ganz eindeutig auf die Seite des positiven Rechts stellt und das Naturrecht nur als kritisch-normative Idee gelten läßt.

Hauser bestreitet in seinem Buch „Autorität und Macht", daß Br. mit seiner Gegenüberstellung von mittelalterlicher und reformatorischer Auffassung recht habe; Br. schließe sich hier zu unbesehen dem Rechtshistoriker Gierke an und werde so dem Mittelalter nicht gerecht. Auch Thomas von Aquin kennt trotz seiner Feststellung, daß ungerechte Gesetze vor dem Forum des Gewissens keine verbindliche Kraft haben, doch die Einschränkung, daß die Rücksicht auf das öffentliche Wohl und die Rechtssicherheit den Gehorsam auch gegen ungerechte Gesetze nötig machen könne (vgl. a. a. O. S. 168, Anm. 45).

Die Vorbehalte gegen das Naturrecht, die in „Gebot und Ordnungen" stärker zu sein schienen, als in „Gerechtigkeit", hatten offenbar nur den Sinn, eine streng logisch und allgemeingültig verstandene Naturrechtslehre abzulehnen, nicht aber die den Ordnungen innewohnende *Sachlichkeit*. Brunner vollzieht also in der „Gerechtigkeit" in etwa dasselbe, was er in seiner Anthropologie mit dem Imago-Begriff getan hatte: an Stelle eines statisch-substantiellen Begriffs tritt ein dynamisch-funktioneller oder aktualistischer Begriff. Wie das Personsein des Menschen ein Verhältnissein ist („Der Mensch ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst auf dem Grund des Verhältnisses zu Gott" (Der Mensch im Widerspruch, S. 222), so ist auch der Begriff des Naturrechts oder der Gerechtigkeit ein dynamisch-funktioneller Begriff. „Der Gegensatz von Gesetzesstatik und Geschichtsdynamik ist nur die potenzierte Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit" (Gerechtigkeit, 115). Br. glaubt hier die Bedeutung des Christlichen für das Verständnis der Gerechtigkeit einsetzen zu dürfen, da im christlichen Glauben sowohl Sinn für die Gleichheit wie für die Ungleichheit sei.

An dieser Stelle treten bei Br. merkwürdige Verschiebungen auf. Die Argumentation bewegte sich bisher auf dem Boden der geschichtlichen Relativität, im weltanschaulich neutralen Raum der Gerechtigkeitsidee und -praxis. An der Stelle, wo von der Dynamik der Geschichte die Rede ist, wird auf das Christentum als die „Religion der Geschichtlichkeit" hingewiesen, als könne von dorther die Lösung des dialektischen Problems von Beharrung und Wandlung kommen. Doch wird die universale Bedeutung des christlichen Glaubens für das zur Frage stehende Problem dadurch wieder zurückgenommen, daß betont wird, es handle sich bei der Geschichte im christlichen Sinne um die besondere „Heilsgeschichte", nicht die allgemeine Weltgeschichte, und es wird als irreführend bezeichnet, diese Dynamik der Heilsgeschichte einfach auf die Weltgeschichte zu übertragen. „Es ist nicht die Dynamik, die im Bereich der irdischen Gerechtigkeit zur Geltung kommen kann" (115). — Man fragt sich, ob denn die Heilsgeschichte so neben der allgemeinen Weltgeschichte herverläuft, daß beide sich nicht tangieren. Ist vielmehr nicht die Heilsgeschichte der „Kern"

der Weltgeschichte? Weiß sich nicht das Volk Gottes als das Zentralvolk unter den Völkern, und sind nicht die Entscheidungen, die in ihm fallen, zugleich Entscheidungen für die Welt? Und muß nicht gerade auch im Bereich der irdischen Gerechtigkeit die heilsgeschichtliche Dynamik zur Geltung kommen? Statt dessen wird auf die Doppelheit der absoluten Gerechtigkeit der Schöpfungsordnung hingewiesen und der relativen Gerechtigkeit menschlicher Ordnung. Vom christlichen Glauben her könnte das Problem von Gleichheit und Ungleichheit nur vom Sein in Christus her seine Lösung finden, wie dies im Philemonbrief sichtbar wird. Leider läßt Br.s Exegese dieses Briefes gerade diesen Hinweis vermissen, denn Liebesgemeinschaft und Bruderschaftsverhältnis haben ja nur im gemeinsamen Sein in Christus ihren Grund. Man steht also so, wenn der christliche Glaube für die Lösung des Gerechtigkeitsproblems schon bemüht wird, vor dem christologischen Problem, dem Br. aber dadurch ausweicht, daß er von der Schöpfungsgerechtigkeit spricht und ihr Verhältnis zur Gerechtigkeit Christi offen läßt.

Br. ist der Ansicht, daß „die christliche Offenbarungsreligion die einzige sei, die diese Idee der Gerechtigkeit (sc. die Antinomie von Gleichheit und Ungleichheit) in sich trägt, die mit der Anerkennung der gleichen Personwürde die Anerkennung der Gemeinschaftsverantwortlichkeit als Pflicht und Recht gegenseitiger Abhängigkeit und Dienstbarkeit verbindet, die einzige, die ebensosehr die Gleichheit wie die Ungleichheit der Menschen zur Geltung bringt und die Selbständigkeit des einzelnen zugleich mit seiner Unterordnung unter ein soziales Ganzes im Gotteswillen verankert weiß" (54). Es bleibt dabei undeutlich, ob Br. damit eine pragmatische Wahrheit ausspricht, d. h. einen historisch-empirischen Sachverhalt, der aus der Anschauung der abendländischen Geschichte erhoben werden kann, oder eine überempirische Wahrheit, die unabhängig ist von der geschichtlichen Verwirklichung. Diese Frage bleibt keine unfruchtbare Prinzipienfrage, sondern enthüllt die eigentliche petitio principii im ganzen Unternehmen Br.s. Geht es Br. um das praktische Anliegen des Neubaus der zerfallenen Gesellschaftsordnung, um die Schaffung neuer Autorität und Verbindlichkeit, dann ist er damit auf dem Boden der pragmatischen Geschichte und muß mit den Möglichkeiten rechnen, die ihm der moderne Massenmensch und die nihilistische Situation lassen. Dabei wird aber sehr fraglich, ob Br. nicht zu optimistisch von den Möglichkeiten der ideologischen Restauration der Gerechtigkeitsidee denkt und deren möglicher Auswirkungen für den Aufbau einer Gesellschaftsordnung. Br. setzt hier offenbar doch zu sehr noch die einigermaßen intakte, überschaubare und der Verwirklichung föderalistischer Gedankengänge günstige Situation der Schweiz voraus, wodurch natürlich die Tragweite seiner Konstruktion wesentlich eingeschränkt wird. Geht es Br. aber um eine überempirische Wirklichkeit, dann steht er als Theologe vor der theologischen Kernfrage, der Christologie. Hier

aber versagt sich Br. die letzten Einsichten. An dieser Stelle wäre auch der Unterscheidung von Gerechtigkeit und Liebe erneut nachzudenken. Nach Br. ist die Gerechtigkeit das Gesetz, das in den Ordnungen gelten soll, dem der Mensch untersteht, sofern er Glied eines Ordnungsgefüges ist, der Ehe, des Staates usw. In der reinen Personsphäre dagegen soll die Liebe gelten. Es bleibt fraglich, wieweit diese Unterscheidung von einem biblisch orientierten Denken her stichhaltig ist. Gewiß ist die *Form* der Liebe in den Ordnungen eine andere als im reinen Personsein; der Staat muß in seiner Gerichtsbarkeit Vergeltung und Sühne fordern, während in den Personbezügen Liebe als Vergebung wirklich werden kann. Reinhold Niebuhr hat diesem Problem immer wieder nachgedacht, er hat eindringlich vor einer sentimentalen Vermischung von Gerechtigkeit und Liebe gewarnt, wie sie im social gospel vorliegt. Er hat aber in seinen neuesten Veröffentlichungen darauf hingewiesen, daß die Agape gerade auch für die Ordnungen relevant ist. So sagt er in „Faith and History" Kap. XI (Beyond Law and Relativity):

„Agape ist als die letzte Norm des Selbst als freien Geistes eine unaufhörliche Quelle des Urteils gegenüber jeder anderen Norm, die versuchsweise gebraucht werden mag, um die Pflichten und Verpflichtungen des Selbst zu beschreiben. Sie widerlegt zu gleicher Zeit die Gesetzlosigkeiten der Theorien, die sich einbilden, daß die Freiheit des Selbst ihm das Recht gibt, kein Gesetz außer seinem eigenen Willen zu haben" (179).

Gegen eine einfache Trennung der Reiche des Rechts und der Liebe wendet Niebuhr ein: gegenseitige Liebe und Loyalität sind in bestimmtem Sinne die höchsten Möglichkeiten des sozialen Lebens, indem sie sich über die rationalen Berechnungen und den Machtausgleich ihrer rohen Gerechtigkeit erheben (185). Die Liebe muß als Kriterium angesehen werden, an dem die moralische Qualität des positiven Rechts der historischen Staaten zu messen ist. „Vielleicht entartet Gerechtigkeit in reine Ordnung ohne Gerechtigkeit, wenn der heimliche Einfluß der Liebe ausgeschaltet wird" (185). In Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsgedanken meint Niebuhr, es handle sich dabei weniger um feste Normen, als vielmehr um rationale Versuche, die moralische Verpflichtung, die im Liebesgebot enthalten ist, auf die verwickelten Lebensumstände und auf die Tatsache der Sünde anzuwenden, d. h. also auf die Lage, die dadurch entstanden ist, daß die Menschen ständig dazu neigen, einander zu übervorteilen. „Alle Prinzipien der Gerechtigkeit sind Versuche, miteinander konkurrierende Ansprüche und miteinander in Konflikt stehende Rechte zu schlichten und auszugleichen — aus dem Motiv der *Liebe* heraus!" (189). Regeln der Gerechtigkeit folgen nicht in einer „notwendigen Weise" aus irgendeiner grundlegenden Vorstellung von Gerechtigkeit. Sie sind die Frucht einer

rationalen Betrachtung des ganzen Feldes der menschlichen Interessen. . . . Vernunft ist selbst nicht die Quelle des Rechts, da es nicht möglich ist, die Verpflichtung des Menschen gegenüber seinem Nächsten rational zu beweisen. . . . Und doch hilft die Vernunft dazu, die Liebespflicht in den komplexen und mannigfaltigen menschlichen Beziehungen zu definieren" (193). So löst für Niebuhr die Agape die Spannung zwischen Legalismus und Relativismus, denn sie ist „in dem gleichen Sinne die Negation und die Erfüllung aller Strukturen der Gerechtigkeit, wie sie die Negation und Erfüllung jeder persönlichen Tugend ist" (193). Gegen die Relativisten ist darauf hinzuweisen, daß keiner willkürlich das Recht definieren kann, und gegenüber den Legalisten ist darauf hinzuweisen, daß das Gesetz als solches noch keine Tugend enthält. Zudem hat es nicht die Kraft zum Gehorsam zu zwingen. „Jeder echte Gehorsam gegen das Gesetz entspringt der Gnade der Liebe, die mehr ist als Gesetz" (194). Stärker als BRUNNER, dessen Versuch NIEBUHR als eine „Rückkehr zu einem beinahe reinen Thomismus" (S. 194 Anm. 33) kennzeichnet, gründet Niebuhr auf dem paulinischen Gedanken der Freiheit vom Gesetz und in der dialektischen Beziehung zwischen Gesetz und Liebe. Und gerade von daher wird die Scheidung von Gerechtigkeit und Liebe und deren Aufteilung auf Ordnungsgefüge und Personsein bei BRUNNER problematisch. Wenngleich auch die *Form* der Agape in den Ordnungen eine andere sein wird, wie im personalen Gegenüber, so ist doch die Frage, ob nicht ihre *Substanz* hier wie dort dieselbe ist. Zugleich ist es Niebuhr überzeugender als BRUNNER gelungen, die Liebe als das „Transformationsprinzip" zwischen geschichtlichem Wandel und übergeschichtlicher Beharrung aufzuzeigen, m. a. W. es muß schließlich in den Ordnungen darum gehen, daß das *Menschsein* des *Menschen* ermöglicht werde.

In diese Reihe der Versuche, die eine natürliche Ordnung von Werten annehmen, gehört auch die theologische Auseinandersetzung mit der modernen Wertethik, die GABRIEL-PH. WIDMER in seinem Buch „Les valeurs et leur signification théologique" (Neuchâtel-Paris 1950) führt. Zunächst versucht W. zu zeigen, daß es über die Funktionalität des Denkens und den werttheoretischen Subjektivismus hinaus ein objektives Universum der Werte gibt. Die Frage nach der Begründung dieses Universums führt zu der Erkenntnis, daß die Werte soviel wert sind, wieviel der Mensch in den Augen Gottes wert ist (75). Der Verfasser behauptet, es gehe ihm nicht darum, die bisherigen philosophischen Ergebnisse auf das Gebiet der Theologie anzuwenden, sondern die axiologischen Folgen aus der Grundtatsache des Christentums zu entdecken. Das führt nun aber durchaus nicht zu einer christologischen Begründung der Ethik, sondern es wird doch das gottmenschliche Verhältnis als ein Ergänzungsverhältnis gedacht,

in dem die christliche Grundtatsache der Verinnerlichung im Sinne Bonaventuras und Malebranches zur objektiven Wertordnung in Beziehung gesetzt wird, ohne daß diese im materialen Sinne von jener her begründet würde. „Gott erkennen, wie er in Jesus Christus offenbart ist und in der Kirche gegenwärtig heißt sich selbst erkennen; aber die Erkenntnis ist Verinnerlichung (intériorisation) und der Weg nach innen ruft zugleich auf den Weg nach außen, zu den Menschen; die Kontemplation ruft zur Aktion, die Ehre, die Gott gegeben wird, ruft zum Dienst am Nächsten, nicht zur Weltflucht, sondern zur Übernahme der menschlichen Lage, zur Wertverwirklichung, zum göttlichen Beruf bis zu dem Tage, da wir in einen neuen Lebensstand überführt werden" (160). Es unterscheidet sich die philosophische Reflexion, deren Recht W. festhält, von der geistlichen dadurch, daß die erstere nach der Ordnung und nach den Nuancierungen der Werturteile fragt, die zweite dagegen nach der persönlichen Gottesbeziehung. Es begegnet hier also dieselbe Unterscheidung wie bei Brunner (Ordnungsgefüge und Personsein). Dieses Beispiel der reformierten Tradition der Westschweiz trägt deutlich die Spuren Vinets an sich, wenn der Begriff der „intériorisation" zum Verständnis des Christlichen beigezogen wird. Leider fehlt nicht nur die Auseinandersetzung, sondern sogar die Erwähnung der wichtigen Äußerungen Barths zu unserer Frage (Rechtfertigung und Recht; Christengemeinde und Bürgergemeinde) in dieser sonst sehr kenntnisreichen und von großer Belesenheit zeugenden Schrift.

Wenn der Amerikaner Walter M. Horton für das Naturrecht eintritt, so geht es ihm ähnlich wie Brunner um die Grundlage einer internationalen Rechtsordnung. „Als ein Mittel der Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen in der Sache der internationalen Gerechtigkeit ist irgendeine Lehre vom Naturrecht praktisch unentbehrlich" (Natural Law and International Order. Christendom 1943, Nr. 1). Er meint, die christliche Ethik habe eine doppelte biblische Grundlage, einmal die „höhere Gerechtigkeit" der Agape, die das höchste Ideal für alles Leben sei, aber in kleinen Gemeinschaften unmittelbarer praktisch wird als in der internationalen Politik, dann das Ideal einer universalen Gerechtigkeit (mischpat), die in dem Gesetz und den Propheten eingeschlossen, durch Jesus in der goldenen Regel zusammengefaßt und durch Paulus in Röm. 2 14 f. definiert ist. Dies letztere Ideal ist in der Politik unmittelbarer anwendbar als die höhere Gerechtigkeit. Die zweite oder naturrechtliche Seite der christlichen Ethik lasse sich rational mit den parallelen Naturrechtsbegriffen des Platonismus, Aristotelismus, der Stoa und mit den sehr ähnlichen Begriffen des modernen Indien und China zusammenfassen. Gegenüber der Bedrohung durch sittlichen Nihilismus müsse dieses Experiment einer weltanschaulich auf dem Naturrecht geeinten Front gemacht werden. Katho-

liken und Protestanten könnten sich leichter auf der Basis des Naturrechts finden als auf der der christlichen Offenbarung, deren Monopol die Katholiken für sich beanspruchen. Gewiß enthalte die liberale demokratische Naturrechtsidee viele Züge einer unhaltbaren optimistischen Anthropologie, die zu verteidigen die Christen nicht berufen sind, doch stellt die Verteidigung der unveräußerlichen Rechte auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück einen Teil der Verteidigung des Christentums selber dar.

Ähnlich wie HORTON nimmt auch der Sozialethiker JOHN C. BENNETT eine positive Beziehung zwischen christlicher Ethik und Naturrecht an (vgl. sein Buch „Christentum und Gemeinschaft". Deutsche Ausgabe New York 1949). Er geht von sechs Grundsätzen aus:

1. Es gibt eine sittliche Weltordnung, deren wir uns, wenn auch in verschiedenem Ausmaß, unabhängig von jeder Offenbarung klar bewußt werden können.
2. Die Kenntnis dieser sittlichen Ordnung kann tatsächlich Allgemeingut der Menschen sein und sie beruht auf einer viel breiteren Grundlage als der christliche Glaube.
3. Wenn auch verschiedene Grundsätze der sittlichen Ordnung mittelbar oder unmittelbar vom Christentum bestimmt sind, so können sie doch auch in solchen Erfahrungstatsachen ihre Stütze finden, zu denen man unabhängig vom christlichen Glauben Zugang hat.
4. Man wird bei folgenden moralischen Überzeugungen auch abgesehen vom christlichen Glauben auf weitgehende Zustimmung rechnen können: die Menschheit ist eine Einheit, ihrem Ursprung wie ihrer Natur nach; freie Kritik der gesellschaftlichen Zustände; Notwendigkeit der Vertragstreue; Unparteilichkeit in der Handhabung der vergeltenden Gerechtigkeit; gleiche Entwicklungsmöglichkeiten für alle, besonders für die Jugend. Ohne diese Grundsätze kommen die Menschen nicht aus, wenn sie auch oft der Versuchung unterliegen, ihr Leben ohne sie zu führen.
5. Der Glaube an die Menschenwürde ist zwar Glaube, beruht aber auf einer breiteren Grundlage als der christliche Glaube, sollte aber auch von Christen überall freudig unterstützt werden, wo sie ihm begegnen.
6. Trotz der Anerkennung von allgemeinsten Grundsätzen muß doch im Bewußtsein bleiben, daß einmal getroffene konkrete Entscheidungen nicht für alle Situationen Geltung haben.

Mit NIEBUHR kann auch BENNETT betonen, daß es ein Mißverständnis sei, an die Existenz einer autarken Vernunft zu glauben, die stets das Gute erkennt. Demgegenüber jedoch bedeutet es ebenfalls ein Mißverständnis, wenn geleugnet wird, daß die christlich-moralische Überzeugung sich mit der Anerkennung der sittlichen Ordnung deckt, die gleichermaßen für Christen und Nichtchristen gilt.

Der Behauptung HORTONS von einer doppelten biblischen Grundlage

der Ethik geht der englische Neutestamentler C. H. Dodd in einer Studie über „Natural Law in the Bible" (Theology XLIX, Nr. 311 und 312, Mai und Juni 1946, S. 130—135 und 161—167) nach[1]).

Er geht von dem grundlegenden Gedanken des *Bundes* aus; Gott offenbart sich in geschichtlicher Offenbarung, in der das Gesetz als göttliche Forderung an sein Bundesvolk seine besondere Funktion hat, es vermittelt nämlich die Kenntnis Gottes und seines Willens, während die übrige Menschheit in Unkenntnis verharrt. Allerdings ergibt ein Blick auf die Beziehungen zwischen dem Gesetz Moses und den Gesetzen des Hammurabi, zwischen den apostolischen Paränesen und den stoischen Morallehren, daß auch Elemente des geoffenbarten Gesetzes außerhalb der Grenzen der geschichtlichen Offenbarung feststellbar sind. „In einem bestimmten Sinne und in bestimmtem Maße gibt es offensichtlich auch eine Kenntnis Gottes, die nicht unmittelbar von seinem Bund mit Israel abgeleitet ist" (132). Im NT kann man auf 1 Petr 2 12 und 16 verweisen, ebenso auf Röm 12 17; 13; Luk 12 57. Überall dort wird angenommen, daß die Menschen eine Fähigkeit für gesunde moralische Urteile besitzen, einen sensus communis, der ihnen dazu hilft, das als gut zu erkennen, was das offenbarte Gesetz Gottes als gut bezeichnet. Schon im AT ist der Noah-Bund ein Versuch darzutun, daß kein Mensch, ja auch der Kosmos nicht ohne Gesetz ist. Dodd meint, die Tatsache, daß das Bestehen eines solchen Gesetzes anerkannt wird, gebe uns ein Recht, die Abschnitte im AT hoch zu werten, die moralische Urteile enthalten, die nicht unmittelbar auf den mosaischen Bund aufgebaut sind, z. B. Amos 1—2, wo fremde Völker wegen Taten verurteilt werden, die der allgemeinen Menschlichkeit widersprechen (164 Anm. 2). Es handelt sich hier um eine jüdische Entsprechung zum stoischen Naturrecht, und die rabbinische Lehre von den adamitischen Geboten ist ein Versuch, den Naturrechtsgedanken noch weiter zurückzuverlegen, ohne daß inhaltlich wichtige Unterschiede zu den noachitischen Geboten festzustellen wären. „Dies alles gehört also zum selbstverständlichen Hintergrund der Verfasser des NT, und wir haben dadurch die Gewißheit bekommen, daß wir keine fremden Elemente eintragen, wenn wir in den Evangelien oder in den Episteln Hinweise auf ein allgemeines oder natürliches Recht entdecken" (165). Zu den beiden klassischen Stellen der neutestamentlichen „Naturrechtslehre" Röm 1 19–21 und 2 14–15 sagt Dodd: Paulus nimmt in Röm 1 19–21 an, daß die Heiden Gott kannten, daß sie sich aber nicht dazu entschlossen hätten, diese Erkenntnis aufrechtzuerhalten; infolgedessen war ihre Fähigkeit, ihn zu erkennen, nun umsonst. Im zweiten Fall weist Paulus auf das den Heiden ins Herz geschriebene Gesetz hin, für das ihr Gewissen durch seine Einwände Zeugnis ablegt. So scheint es zunächst, als widersprächen sich die beiden Abschnitte im Blick auf die Frage, ob die ursprüngliche Fähigkeit, Gott zu erkennen, tatsächlich wirksam sei oder ob sie durch Ungehorsam verloren ging. Man muß sich jedoch die

1) Diese Studie ist dem Verfasser durch die Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf zugänglich gemacht worden.

jeweilige Blickrichtung des Verfassers klar machen: in Kap. 1 werden die Heiden angeredet, in Kap. 2 die Juden. In beiden Fällen geht es um die Verantwortlichkeit vor Gott. Den Juden sagt Paulus: nur der Täter des Gesetzes ist gerecht, und deshalb ist ein guter Heide besser als ein schlechter Jude. Die Heiden dagegen werden auf den sittlichen Zustand der heidnischen Gesellschaft hingewiesen. Es geht im einen Fall also darum, den schlechten Juden zu beschämen (Röm 2), im anderen die Verantwortlichkeit des Heiden aufzuweisen (Röm 1).

Dodd beschäftigt sich noch insbesondere mit der Formel „ins Herz geschrieben", die ja auch Jer 31 — als Kennzeichen des Neuen Bundes — vorkommt, dann im NT noch 2 Kor 3 3. „Ist das Zufall? Oder bedeutet es, daß Paulus, so wie er Gal 3 15–22 das Gesetz Mosis einerseits als zwischeneingekommen zwischen den Abrahamsbund und seine Erfüllung in Christus ansieht, es aber anderseits als zwischeneingekommen zwischen dem ursprünglichen noachitischen Bund und dessen Erfüllung in Christus betrachtet? Wir haben ja beobachtet, daß in mindestens zwei Herrnworten ein Hinweis auf die Schöpfungsordnung jenseits des Gesetzes Mosis enthalten ist (Mt 5 44 ff.: die Naturordnung als Vorbild für das Gebot der Feindesliebe; Mt 19 1–9: die Unlösbarkeit der Ehe als Urordnung gegenüber dem sekundären Recht der Ehescheidung). Während also das Gesetz Mosis unter dem einen Gesichtspunkt ein zeitweiliger Notbehelf auf dem Wege vom Naturgesetz zum Gesetz Christi ist, ist es unter dem anderen die erste Stufe der Offenbarung, die hinführt zum Gesetz Christi; es hat dabei einige begrenzte Zwecke zu erfüllen und kann nach ihrer Erfüllung wieder zur Seite gesetzt werden, so daß dann die Menschheit in Christus wieder dem ursprünglichen Gesetz ihrer Schöpfung gegenübersteht" (166).

Dodd findet den ganzen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Gesetz auch im Johannesprolog dargelegt. „Das Leben, das ins Dasein kam, wurde das Licht der Menschen — das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (V. 9). Das Wort als Licht war in der ganzen Welt und doch nicht anerkannt (vgl. Röm 1 19–21); das Wort als Licht kam zu Israel und wurde verworfen (vgl. Röm 2). Denen aber, die es annahmen, gab es das Recht, Kinder Gottes zu sein — so gläubigen Israeliten (Hos 1 10) und Heiden, die von Natur die Taten des Gesetzes tun (Röm 2 14–15). Und so wurde schließlich das Wort Fleisch. Der Mensch ist deshalb in Christus mit dem Wort, der Weisheit oder dem Gesetz konfrontiert, das das Gesetz seiner Schöpfung ist, dem gleichen, das Israel teilweise in der Thora offenbart wurde und das in bestimmter Weise der ganzen Menschheit durch Gewissen und Vernunft als das Gesetz der Natur bekannt ist" (166 f.).

R. Bultmann ergänzt diese allzu einlinigen Feststellungen Dodds durch die dialektische Gegenüberstellung von Anknüpfung und Widerspruch (Anknüpfung und Widerspruch. Zur Frage nach der Anknüpfung der neutestamentlichen Verkündigung an die natürliche Theologie der Stoa, die hellenistischen Mysterienreligionen und die Gnosis. Theol. Ztschr. (Basel) 1946, Heft 6, S. 401—18).

„Gerade im Widerspruch wird paradoxerweise der Anknüpfungspunkt geschaffen oder besser: aufgedeckt. — Paulus will natürlich nicht sagen, daß der Mensch, wenn er die Stimme seines *Gewissens* hört, damit schon Gott hört, daß sein Verantwortungsbewußtsein schon Gottesbewußtsein ist. Aber daß die Forderungen des Sittlichen, die der Heide vernimmt, die Forderungen Gottes sind, das ist ihm nicht zweifelhaft (vgl. Phil 4 8; Röm 2 14 f.). — Indessen in welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck greift Paulus zu diesen Gedanken? Nicht weil er die Zugänglichkeit Gottes für die Heiden als ein Positivum darstellen will, sondern weil er zeigen will, daß die Heidenwelt unter dem Zorne Gottes steht. So begründet die Gotteserkenntnis der Heiden ihre Verantwortlichkeit, ihre Verfallenheit an Gottes Gericht. Aber gerade so ist die natürliche Gotteserkenntnis der Anknüpfungspunkt, weil im Schuldigsein der Heiden die Möglichkeit für das Hören des Evangeliums von der Gnade Gottes gegeben ist."

Fr. Horst (Naturrecht und Altes Testament. Ev. Theol. 1950, S. 253—273) verneint die Frage, ob das AT ein „Naturrecht" gekannt habe.

„Das AT kennt keine andere Begründung von Recht als den Willen des Gottes Israels, der der Schöpfer und König der Welt ist. Es kennt deshalb kein Naturrecht (Wesensrecht), das an Gott vorbeigehen könnte, um sich in einen säkularen Bereich von Autonomie zu begeben. Eine andere Frage freilich ist es, was das AT mit seinem Zeugnis theologisch zu sagen hat für die Anliegen, die im sog. Naturrecht sich zu Wort melden" (271—72).

Horst stellt drei Gesichtspunkte heraus: Gott ist der oberste Herr und Schöpfer der Welt, der den Menschen in Institutionen hineinstellt, die dieser nicht selbst geschaffen hat, sondern die ihm als Sollen gegenübertreten; neben den Institutionen gibt es Normen, oberste Rechtsgrundsätze, die zu allen Zeiten und an allen Orten gültig und verbindlich sind; das AT humanisiert das Recht, indem der Mensch als Rechtspartner Gottes — dies der Sinn der Gottebenbildlichkeit — auftritt, für Gott „verhandlungsfähig" ist und damit verantwortlich. — Zur Frage der Gottebenbildlichkeit vgl. auch F. K. Schumann, Imago Dei. Um Kirche und Lehre 1937, neuerdings: Die Frage der Menschenrechte in der Sicht des christlichen Glaubens (Msk.).

„Die imago Dei bedeutet nicht eine am Menschen — auch am sündigen Menschen — noch aufweisbare sittliche oder intellektuelle Qualität, sondern sie bedeutet die Seinssituation, „condition" im Sinne Pascals, in die der Mensch von seinem Ursprung her von Gott versetzt ist, daß er nämlich nur sein kann im Gegenüber zu Gott, als der von Gott Anzusprechende und Angesprochene" (4).

Diese Erwägungen über die theologische Legitimität einer Lehre vom Naturrecht haben doch — trotz ihrer Unterschiede im einzelnen — gezeigt:

1. Es gibt einen universalen Begriff von Gut und Böse, der im universalen Schöpfungshandeln Gottes seinen Ursprung hat. Die adamitischen Gebote und der noachitische Bund sind Hinweise darauf, daß Gott keinen Menschen und kein Volk aus der Verantwortung vor ihm entläßt und daß er seinen Herrschaftsanspruch von den Ursprüngen der Menschheit her dieser gegenüber aufgerichtet hat. Dabei bleibt es ohne Belang, ob Adam im Sinne des mythologischen Weltbildes der Bibel und der alten Dogmatik als geschichtlicher Protoplast oder im Sinne des Idealismus und Existentialismus als übergeschichtlicher Prototyp des Genus Mensch angesehen wird.

2. Der *Dekalog* fügt zu diesem universalen Begriff von Gut und Böse nichts hinzu, außer der entscheidenden Tatsache, daß er das Lebensgesetz des Bundesvolkes Gottes ist. Er hat die Bedeutung, den universalen Sinn von Gut und Böse in den Zusammenhang der Heilsgeschichte zu stellen, und enthüllt sich so als Brücke vom Naturgesetz zur Erfüllung des Gesetzes in Jesus Christus.

3. So wie Gott im Naturgesetz des Gewissens und der Ordnungen, aber auch des Dekalogs seinen universalen Herrschaftsanspruch über der Menschheit aufrichtet, so kommt diese Herrschaft in Jesus Christus zur Erfüllung. Damit ist der Zusammenhang zwischen Naturrecht und Christologie gegeben, weil einerseits die Menschheit durch ihre Pervertierung des Natürlichen (vgl. Röm. 1) in Schuld und Verzweiflung gerät und ihr anderseits durch die Erfüllung des Gesetzes in Jesus Christus der ursprüngliche Sinn des Guten als Gottes- und Nächstenliebe erst recht erkennbar wird.

b) Das neue Verständnis Luthers in der deutschen und nordischen Theologie

G. Aulén, Kan något kristet krav ställas på statslivet? Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag Stockholm 1940. — Ders., Kyrkan och nationalsocialismen. SKDB Stockholm 1944. — E. Berggrav, Folkdomen över förräderna (Das Volksgericht über die Verräter). SKDB Stockholm 1945. — Ders., Der Staat und der Mensch. Hamburg 1946. — H. W. Beyer, Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung. München 1935. — R. Bring, Coram Deo — coram hominibus. Svensk teologisk kvartalskrift 1930, S. 171 ff. — Ders., Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi (Das Verhältnis zwischen Glauben und Werken in der lutherischen Theologie). Helsingfors 1933. — Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen. Kaiser München 1938. — Hermann Diem, Luthers Predigt in den zwei Reichen. Theologische Existenz heute (N. F.), Heft 6. München 1947. — *Evangelische Selbstprüfung.* Kohlhammer Stuttgart 1947. — W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. Kaiser München 1940. — A. Nygren, Christentum und Recht. Theol. Lit.Ztg. 1949,

Sp. 641—48. — H. H. Schrey, Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie. Theol. Lit.Ztg., 74. Jahrg., 1949, Sp. 513—28. — G. Törnvall, Andligt och världsligt regemente hos Luther. SKDB Stockholm 1940. Deutsch von K. H. Becker, München 1947. — Ders., Kritiken av den luterska världs- och samhällsidén (Die Kritik des lutherischen Welt- und Gesellschaftsgedankens). Svensk Teologisk Kvartalskrift 1948, S. 168—76. — Ders., Den kristne i de två rikena (Der Christ in den zwei Reichen). STK 1950, S. 397—402. — G. Wingren, Luthers lära om kallelsen. Gleerup Lund 1942. 2. Aufl. 1948. — Ernst Wolf, Luthers Erbe? Ev. Theol. 1946/47, S. 82 ff. — Ders., Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum. Ev. Theol. 1948/49, S. 46—69.

Es ist darum an dieser Stelle von der neueren Lutherforschung zu reden, weil sich in ihr gegenüber dem Neuprotestantismus eine Neubesinnung über das Verhältnis der beiden Reiche, von iustitia civilis und iustitia coram Deo vollzogen hat. Von besonderer Bedeutung sind hier die Arbeiten von Wilhelm Link „Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie" (München 1940), Harald Diem „Luthers Lehre von den zwei Reichen" (München 1938), in der schwedischen Theologie die Untersuchungen von Ragnar Bring über das Verhältnis von Glauben und Werken in der Theologie Luthers (Helsingfors 1933), Gustaf Törnvall über „Geistliches und weltliches Regiment bei Luther" (Deutsch, München 1947) und Gustaf Wingren über „Luthers Lehre vom Beruf" (Lund 1942). Der Neuprotestantismus hatte die lutherische Lehre von den zwei Reichen für seinen Dualismus von Reich Gottes und Welt in Anspruch genommen, in dem die Einheit der Gottesherrschaft in beiden Reichen nicht mehr sichtbar war und damit der moderne Staat in seinem Anspruch auf Eigengesetzlichkeit und innerweltliche Autonomie theologisch gerechtfertigt wurde. So kann Wünsch in seiner Schrift über die Bergpredigt bei Luther (1920) sagen: Der Christ handelt als innerer Mensch im Gottesreich unter voller Erfüllung der Moral der göttlichen Güte, als Weltmensch im Amte folgt er der *Eigengesetzlichkeit* der Welt in der Moral der Gewalt und Macht (222). Ähnlich hatte schon Ernst Troeltsch Luther verstanden.

„Er (Luther) gibt dem Naturrecht von Hause aus völlig konservative, lediglich die utilitarische Zweckmäßigkeit der positiven Ordnung an sich betonende Deutung, bei der die Gestaltung der Gesellschaft selbst als von der Vorsehung in der natürlichen Geschichtsentwicklung hervorgebracht erscheint und jede Ordnung und Wohlfahrt an dem unbedingten Gehorsam gegen die vom geschichtlichen Prozeß emporgetragenen Gewalten hängt. Es ist die *Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen*, die auf dem Boden der Sünde das Wesen des Rechts geworden ist. . . ." (Soziallehren S. 532).

Dieser Auffassung gegenüber hatte H. W. Beyer in der feinen Studie

über „Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung" (München 1935) darauf hingewiesen, daß Macht und Gewalt, wie die Obrigkeit sie wohl gebrauchen dürfen und sollen, nicht Werkzeuge des menschlichen Autonomiestrebens, eines totalitären Willens zur Macht um der Macht willen sind, sondern Gottes Ordnung, durch die er als deus absconditus die Menschheit in Liebe vor dem Chaos bewahrt. Obwohl das Reich, in dem das Evangelium herrscht, und der Staat zwei wesensmäßig völlig verschiedene Größen sind, weil der Staat das Gesetz der Vergeltung handhaben muß, während im Reich Christi die Vergebung gilt, so schließen sich doch beide nicht aus, weil hinter beiden Ordnungen Gottes gnädiger Wille steht, daß wir Menschen uns nicht vernichten, sondern gerettet und erhalten werden nach Leib und Seele. „Auch die Obrigkeit und wer ihr gehorsam ist, tut einen Dienst der Liebe" (Beyer 25). So kann Luther das weltliche Regiment auch Gottes Reich nennen, auch der Amtsträger steht im Auftrag Gottes, nicht seines eigenen oder eines staatlichen Machtwillens. „Alle Lebensordnungen haben ihren Sinn darin, daß sie dem Bösen wehren oder daß sie dahin streben, Liebesgemeinschaften zu sein oder zu ermöglichen" (29). Es muß also darum gehen, den Begriff der „Eigengesetzlichkeit" neu zu interpretieren. Ohne Frage bleibt ein Unterschied zwischen der Schwertgewalt des Staates und der Friedensherrschaft des Evangeliums immer bestehen, und es wäre Schwärmerei, wenn man eins im anderen aufheben und ausgleichen wollte. Es bleibt damit auch eine „Eigengesetzlichkeit" im technisch-sachlichen Sinne in ihrem Recht, aber doch mit der Einschränkung, daß diese nicht im modern-säkularisierten Sinne als menschliche Selbstbestimmung verstanden werden darf. Es muß daher theologisch darum gehen, die causa finalis dieser Eigengesetzlichkeit im christlichen Sinne zu bestimmen, nämlich sie unter das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu stellen. Daß Gott geehrt und der Nächste geliebt werde, das ist der Sinn auch der weltlichen Ordnungen.

Link handelt im vierten Abschnitt seines Buches von diesen Dingen. Er betont einmal die Natürlichkeit des christlichen Handelns. Im Gegensatz zu Augustin, der der civitas Dei oder dem regnum gratiae den homo spiritualis zuordnet und den Laien in das regnum naturae versetzt, läßt Luther den Gläubigen gleichzeitig in beiden Reichen leben. Es geht nicht an, den Frommen an einen höheren Ort zu stellen und ihn von den alltäglichen Normen des bürgerlichen Handelns zu befreien. Gegen den sich daraus ergebenden klerikalen Anspruch des frommen Menschen auf Gotteslohn und auf besondere Rechte der Kirche auf Erden wendet sich Luther mit seiner Lehre von den zwei Reichen. Gegen die Sakramentalisierung des Natürlichen, die zum kirchlichen Machtanspruch wird, wie gegen die Verselbständigung des Kirchlichen gegenüber der Welt, die zu einer fal-

schen Spiritualisierung wird, setzt Luther seine Lehre. Er läßt dem Glaubenden keinen Raum, wo er von Natur, Gesetz und Vernunft frei wäre und nur geistlicher Mensch sein könnte. Es gibt keinen sakralen Raum, den man von einem profanen Raum abgrenzen könnte, sondern der Christ bleibt der Profanität total verhaftet. Dies anzuerkennen heißt Anerkennung des radikalen Sünderseins. Dies ist nun aber nur der eine Aspekt der Sache, denn Luther will nicht den Hochmut des kirchlichen Menschen durch den natürlichen ersetzen, vielmehr muß die Natürlichkeit für den vollen Anspruch des Evangeliums freigemacht werden. Eine reine Rechtfertigung des Natürlichen würde das Sündersein des Menschen nicht ernst nehmen und die Sünde gleichsam zur neuen Daseinsbedingung des Menschen verabsolutieren. Es gibt keinen Raum der alleinigen Herrschaft des Gesetzes, dieses ist gefangen im Evangelium, andernfalls würde die iustitia zum Götzen. Es ist der Fluch der vanitas, der auf einem dem Glaubensgehorsam entlaufenen Gesetzesdienst liegt. Von der Totalität des Wortes Gottes, von Christus her versteht Luther das Gebot, daher gibt dieses als solches dem Gehorsam nicht die letzte Bindung, sondern Gott selbst, in dessen gesamtem Heilswerk die Gebote einerseits die Verheißung, Christus aber die Erfüllung sind. In dem Abschnitt über „Die Welthaftigkeit des Wortes Gottes" zeigt Link, daß die iustitia civilis das Ergebnis der christlichen Paränese ist. Diese „Welthaftigkeit" ist durch das Geschehen des Wortes Gottes selbst gesetzt, das in Christus und dessen Menschheit ja welthaftes Wort geworden ist. So ist für Luther die Heiligkeit des christlichen Handelns die Heiligkeit des Lebens im bürgerlichen Raum, die Profanität des Bürgerlichen entspringt aus der Externität des Wortes Gotes, die Beziehung zwischen beiden ist das Ereignis des barmherzigen Kommens Gottes in Christus, die Aktualisierung dieser Beziehung ist das tägliche barmherzige Kommen Christi im Heiligen Geist. Wenn auch der Christ mit allen, die die Forderung der Nächstenliebe erheben, gemeinsame Sache machen kann, so besagt doch diese Solidarität nicht, daß es gleichgültig wäre, woher der Mensch mit dieser Forderung kommt, aus welchem Glauben er handelt und in wessen Dienst er steht. Der Glaubende und der Gottlose können sich im äußeren Werk treffen, und doch ist es nicht gleichgültig, ob der Mensch fromm ist oder gottlos. Die iustitia civilis wird vom Glauben her in Ordnung gehalten. So hängt insgeheim die bürgerliche Ordnung der Gemeinde an der Gemeinschaft des Glaubens. Das Gebot der iustitia wird gerade dort, wo diese zum Ideal und Idol erhoben wird, nicht wirklich erfüllt, da jedes Ideal die Neigung hat, sich auf dem Boden der tollen Vernunft eigengesetzlich auszuwachsen. Der Glaube ist aber das remedium dieser Tollheit und so ermöglicht er erst die iustitia civilis in rechter Weise. Diese ist dem Gehorsam des Glaubens unterworfen.

In ganz ähnlichen Bahnen bewegen sich die Gedanken des Schweden RAGNAR BRING in dessen Buch „Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi" (Das Verhältnis zwischen Glaube und Werken in der lutherischen Theologie). Auch er wendet sich gegen den Dualismus einer Glaubensinnerlichkeit einerseits und einer Werkautonomie anderseits. Der Satz, daß der Mensch durch den Glauben allein gerecht werde, darf nicht als eine Beiseiteschiebung der Werke angesehen werden, als hätten diese mit dem Zentrum der Religion nichts zu tun, vielmehr sind die Werke die Frucht des Glaubens, da der Glaube in der Liebe tätig ist; sie sind der Ausdruck des Glaubens im Äußeren, eine Seite desselben. Damit versucht Bring gegenüber dem späteren Luthertum, Melanchthon und dem Pietismus den ursprünglichen Sinn der lutherischen Position zurückzugewinnen. Wenn der Glaube als Heilsaneignung verstanden wird, so ist damit noch die egozentrische Fragestellung aufrechterhalten, um deren Überwindung es Luther ging; dann werden die Werke als Appendix zum Glauben verstanden, als Tat des freien Willens des Menschen, während es Luther um die Überwindung der Egozentrizität durch die Theozentrizität geht. Den Zusammenhang zwischen iustitia civilis und iustitia coram Deo macht BRING in einem Aufsatz „Coram Deo — coram hominibus" in Svensk teologisk kvartalskrift 1930, 171 ff. klar. Das Prinzip der iustitia civilis ist die ratio, doch darf diese nicht als autonome religiöse Größe verstanden werden. Sobald dies geschieht, tritt sie in Konkurrenz mit dem Glauben. Sie hat keinen Eigenwert, ebensowenig wie das menschliche Leben, sondern soll Dienerin der im Glauben liegenden Liebe sein. In diesem Sinne kann ihre „Eigengesetzlichkeit" vom Christen bejaht werden, weil sie dann nichts anderes ist als Ordnungsprinzip des menschlichen Gemeinschaftslebens. Aber nur, wenn sie an das Evangelium gebunden und von ihm eingegrenzt wird, kann vermieden werden, daß sie ein eigener Heilsweg wird. So hängt letzten Endes die iustitia coram hominibus an der iustitia coram Deo, und das menschliche Gemeinschaftsleben ist nur soweit gesund, als es für das Evangelium offen ist. Ähnlich betont auch der Bring-Schüler TÖRNVALL in seinem Buch „Geistliches und weltliches Regiment bei Luther", daß es zwar Luthers Hauptinteresse war, Glaubens- und Werkgerechtigkeit voneinander zu trennen, was aber keine Loslösung des Glaubens vom Werk, des geistlichen vom weltlichen Regiment bedeuten darf. „Neben der Alternative Glaubensgerechtigkeit — Werkgerechtigkeit verläuft eine andere Gedankenlinie, nach der es sich nicht mehr um zwei Gerechtigkeiten handelt, die einander in einem kontradiktorischen Gegensatz ausschließen, sondern um zwei konträr verschiedene Gerechtigkeiten, die unterschieden sind wie Himmel und Erde. . . . Es ist also nicht gemeint, daß diese beide einander aufheben sollten, sondern sie sollen zusammen

bestehen in suis finibus" (144). Es darf also diese Frage nicht nur unter dem Aspekt Egozentrizität — Theozentrizität gesehen werden, sondern als die eine Gerechtigkeit Gottes in den zwei Reichen. Und damit führt die Frage nach der iustitia civilis wieder zur Frage nach der Gerechtigkeit Christi. Diese hat auch Bedeutung für die Menschenwelt im Großen, weil sie die Schöpfung heiligt und weil die ganze geschaffene Welt Christus zugehört. „Die iustitia civilis, nachdem sie eine wirkliche Gerechtigkeit ist, kann nicht anders als im Zusammenhang mit der christlichen Gerechtigkeit gesehen werden. Sie ist weder eine iustitia naturalis im Sinne der Scholastik noch eine disciplina externa, sondern die Gerechtigkeit selbst, hineingestellt in den Zusammenhang der menschlichen Ordnung. Die iustitia civilis gehört also mit zu der christlichen Gerechtigkeit, in gleicher Weise wie sich die Schöpfung zu Christus oder, bildlich gesprochen, wie das Staubkörnchen sich zum Ganzen verhält" (151). Um dasselbe Anliegen geht es Harald Diem in „Die Lehre Luthers von den zwei Reichen". Er bringt diese Lehre mit dem Gedanken des deus absconditus zusammen: die Verborgenheit Gottes enthüllt sich im Glauben als eine gnädige, heimlich siegreiche Verborgenheit und das Reich Gottes zur Linken wird als Gott gehöriges Reich erkannt. Hermann Diem ergänzt die Gedanken seines Bruders durch zwei wertvolle Hinweise: es geht letztlich darum, daß das eine Wort Gottes in den beiden Reichen gepredigt wird, und man kann Gesetz und Evangelium nicht einfach verteilen auf Staat und Welt einerseits, und auf die Kirche anderseits, vielmehr ist Gesetz und Evangelium in beiden Bereichen zu predigen. Das Wort Gottes muß den Menschen in seinem ganzen Dasein, in beiden Dimensionen seines Seins treffen. Die Predigt als öffentliches Wort muß so notwendig politische Predigt werden, und es kommt in unserer Situation darauf an, daß die Predigt nicht in einen Appell an die Innerlichkeit einerseits und eine vom Evangelium losgelöste Predigt eines Volksnomos anderseits entartet, sondern Verkündigung des einen Gotteswortes in Evangelium und Gesetz ist. Hermann Diem[1]) führt — und dies ist sein zweiter Hinweis — das Versagen der politischen Predigt des Luthertums im deutschen Raum darauf zurück, daß die Predigt Luthers in den zwei Reichen unverändert beibehalten wurde, daß das gegenwärtige Luthertum Luthers Unterscheidung mit denselben Akzenten in der Gegenwart übernommen hat, obwohl Luthers Voraussetzungen dafür im Begriff des Corpus Christianum nicht mehr gegeben sind. Damit ist ein verhängnisvoller Prozeß eingeleitet: die Theologie ist mit all ihrer „Luthertreue" und ihrem buchstäblichen Festhalten

1) Luthers Predigt in den zwei Reichen. Theol. Existenz heute (N. F.) 6, 1947; Evangelische Selbstprüfung. Stuttgart 1947.

an lutherischen Aussagen darum zur Ideologie geworden, weil sie den Wandel des Bewußtseins der modernen Welt von einer sich insgesamt als christlich verstehenden zu einer säkularen nicht in Betracht gezogen hat. Es hat sich das in der Theologie vollzogen, was Marx das „falsche Bewußtsein" genannt hat, d. h. das ideologische Festhalten an bestimmten Positionen, obwohl der Unterbau unter dem Dach der Ideologie sich verändert hat. Dadurch ist das Verhängnisvolle eingetreten, daß die Theologie zum Vorspann antichristlicher Mächte werden konnte. Es ist darum die innere Wahrheit der Erkenntnisse Luthers nicht geringer geworden, aber sie ist Wahrheit in der Geschichte, entstanden aus einer bestimmten polemischen Frontstellung und daher immer erneut darauf zu prüfen, wieweit sie einfach wiederholt werden kann.

Diesem Anliegen dient auch die Studie Wingrens über „Luthers Lehre vom Beruf" (Luthers lära om kallelsen). Er führt den dualistischen Ansatz Luthers an zwei für Luther grundlegenden Gegensatzpaaren durch: Erde — Himmel und Gott — Teufel. Wenn vom Beruf die Rede ist, dann handelt es sich um die Erde, nicht um den Himmel, um den Nächsten und nicht um Gott. Aber damit wird aus der *Unter*scheidung keine prinzipielle Scheidung, denn „Gottes Liebe nimmt Gestalt an auf Erden, und das Äußere wird Zeugnis von Gottes Liebe" (20). Im Glauben dagegen gehören wir zum Himmel und leben aus der Vergebung der Sünden und der Verheißung des zukünftigen Lebens.

Die Freiheit, die wir durch den Glauben erlangen, löst nun den Beruf nicht auf, sondern hält diesen vielmehr zusammen und schafft das neue Leben. Was die Herrschaft Gottes in den Ordnungen und im Beruf bedeutet, wird besonders deutlich, wenn erkannt ist, daß sich neben der Herrschaft Gottes die Herrschaft des Teufels erhebt. Wird dies in Betracht gezogen, so ergibt sich, daß es keine freien Räume gibt, in denen etwa der Mensch allein bestimmen könnte; er und sein Wille steht entweder im Gottesverhältnis des Glaubens oder im Dienst des Teufels. Ein drittes gibt es nicht. „Der Streit zwischen Gott und dem Teufel geht so durch die ganze Welt und durch jedes Herz. Wo der sieghafte Glaube herrscht, ist Evangelium und Freiheit, und nichts ficht uns an. Wo man den Glauben nicht findet, ist alles im Himmel und auf Erden Gesetz und schreckende Finsternis, die die Anfechtung hervorbringt. Glaube und Unglaube verwandeln alle Dinge, d. h. Gott und der Teufel verwandeln alle Dinge" (133). Da der Mensch das Kampffeld Gottes und des Teufels ist, hat eine statische Ordnungstheologie keinen Sinn. Von hier aus ist auch das Spezifische an der Schöpfungslehre Luthers zu verstehen, denn Schöpfung ist für Luther ebensowenig wie Beruf und Ordnung eine statische, fixe Gegebenheit, vielmehr werden sie Werkzeuge für Gottes ständige Neuschöpfung. „Gott ist

überall da und der Teufel ist überall da. Der Teufel braucht einen feststehenden Beruf für seinen Zweck, und Gott antwortet mit freier Neuschöpfung. Der Teufel gebraucht die Freiheit des Menschen, um Anarchie zustande zu bringen, und Gott antwortet damit, daß er zwingende Schranken gegen die Freiheit setzt" (7). Damit wird Wingren der Dynamik der lutherischen Theologie und ihrer angeblichen „Inkonsequenz" aufs schönste gerecht. Von daher versteht er auch den lutherischen Berufsgedanken dynamisch, denn „Gott will in dem von ihm gegebenen Beruf ein neues Werk ausgeführt haben. An Stelle des engen Weges der Imitatio wird der Weg des Gebetes geöffnet, der zu Gott führt, der alles neu machen will. Der Beter ist bereit, nach Gottes willen zu handeln, sobald ihm Gottes Gebot gewiß wird. Das Gebot steht im Dienst der Neuschöpfung und durchbricht das Gesetz, denn das Gesetz ist gleichgültig gegen den Wechsel der Lage, während dagegen das Gebot gerade die Forderung des Augenblicks trifft" (241). So stellt das Gesetz die in gewissem Sinne zeitlose Imitatio dar, losgelöst von dem „Stundelein", das Gebot dagegen geht ein in die durch die Forderung der Stunde modifizierte Vocatio. In der Imitatio ist der einzelne Mensch gleichsam eine Nummer, in der Vocatio, durch Gebot und Gebet, ist er Durchbruchspunkt für etwas Einmaliges, lebendiges Werkzeug in der Hand des Schöpfers. Man könnte in diesen Darlegungen den christologischen Bezug vermissen, doch ist er bei WINGREN dadurch gewahrt, daß Kreuz und Anfechtung Merkmale des Berufslebens auf Erden sind und beides uns in die Einheit mit Christus führt. Zudem ist Christus der Sieger im Kampf mit dem Teufel — nicht wir, und so verweist unser Glaube auf diesen Sieg Christi, auf die Auferstehung und die Hoffnung auf die eschatologische Offenbarung der Königsherrschaft Christi. Um diesen Zusammenhang bemüht sich in besonderer Weise auch ERNST WOLF in seiner Studie über das Problem der Sozialethik im Luthertum „Politia Christi" (Ev. Theologie 1948/49, 64—69). Es geht ihm dort um den Nachweis, daß sich die in der Rechtfertigungslehre formulierte neue Christuserkenntnis auch im Bereich der Polis und der Stände, des triplex ordo hierarchicus auswirkt. „Gewiß steht hinter der iustitia civilis „natürlich Recht", aber ihre sanctitas hat sie nicht von irgendeiner Naturrechtsideologie her, auch nicht von einer solchen der Schöpfungsordnung", sondern aus ihrer Zusammengehörigkeit mit der iustitia christiana, die als Gerechtigkeit Gottes in Christus „für uns" Wirklichkeit geworden und in ihrer Wirksamkeit offenbart ist. Sie ist weder die Vorstufe für die iustitia christiana noch ihre Folge, sondern in ihr vollzieht sich die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes durch seine Gerechtfertigten im Bereich der „Stände" als das Geschehen jener „guten Werke", in denen sich das regnum Christi gegenüber der Gewalt des Teufels in nostra imbecillitate durchsetzt" (66).

Wie gerade das nordische Luthertum immer sehr viel stärker als das deutsche sich dessen bewußt war, daß gerade auch der usus politicus legis unter der Herrschaft Gottes steht und Sache der kirchlichen Verkündigung ist, sei an einigen Äußerungen der Bischöfe GUSTAF AULÉN und des Norwegers EIVIND BERGGRAV verdeutlicht. In einer Schrift über „Die Kirche und der Nationalsozialismus" (Kyrkan och nationalsocialismen) (Stockholm 1944) übt AULÉN eine sehr deutliche Kritik an der deutschen Theologie, die davon redet, daß der Staat an keine anderen Grundsätze gebunden sei, als an die Lebensnotwendigkeit des eigenen Volkes und sich als „echtes Luthertum" ausgebe.

„Dergleichen Gedankengänge übten einen beträchtlichen Einfluß aus, jedenfalls seit den Tagen Bismarcks. Sie stützten sich auf die Autorität Luthers. Die Vorstellung, daß sie einem echten lutherischen, „realistischen" Verständnis des Staatslebens und dessen Verpflichtungen Ausdruck geben, ist völlig falsch. Luthers Gedanken von der selbständigen Aufgabe des weltlichen Regimentes haben am allerwenigsten diesen Inhalt. Es ist ihm niemals etwas anderes eingefallen, als daß das weltliche Regiment bei der Lösung seiner Aufgaben dem „Gesetz Gottes" und dessen Verpflichtungen unterworfen sei. Er hat niemals davon geträumt, daß der Staat ein irgendwie eigenes Moralgesetz haben solle, zum allerwenigsten ein solches, das im Grunde nichts anderes enthält als die reine und ungehemmte Selbstbehauptung. Diese in der deutschen Theologie vorkommenden, zumindest zweifelhaften Gedankengänge haben die Kirche für eine passive Haltung gegen das Staatsleben prädisponiert und dazu beigetragen, die Autorität der Kirche im Verhältnis zum Staat zu schwächen, der sich von moralischen Bedenken freigemacht hat. Es muß auch gesagt werden, daß die Universitätstheologie in dieser wichtigen Frage der Kirche keineswegs immer die theologische Stütze gegeben hat, die wünschenswert gewesen wäre" (37—38).

Es hat sich gerade auch im Widerstand der Kirchen während der deutschen Besatzung im zweiten Weltkrieg gezeigt, daß sie nicht nur für sich selbst eintreten müssen, sondern auch für die elementaren Rechtsforderungen, über die sich die Staatsmacht hinwegsetzt. Es wird ihre Aufgabe, die Obrigkeit zu ermahnen und über das Gewissen zu wachen. „Hier liegt die letzte Ursache dafür, daß die Kirche es als ihre unabdingbare Pflicht betrachtet, das Wort zu ergreifen. Diese ihre Verpflichtung beruht darauf, daß die Kirche mit Gottes Wort betraut ist, das aus *Gesetz* und Evangelium besteht" (73). Das Gesetz ist Grundlage des Zusammenlebens nicht nur für die Kirche, sondern für alle Menschen ohne Unterschied, und daher ist es die Ebene, auf der sich Kirche und Welt begegnen müssen. Es hat nicht nur die Funktion, die Menschen von ihrer Sünde zu überzeugen, sondern es muß heute gerade auch sein erster Gebrauch betont werden. „Die Schöpfung enthält Ordnung im Gegensatz zum Chaos. Das Gesetz der Schöpfung ist also die Ordnung, die nach Gottes Willen, dem Willen seiner Liebe,

für die Schöpfung gilt" (141). Weil dieses Gesetz, die Nächstenliebe, kein besonderes „Kirchengesetz" ist, sondern allen Menschen gilt und ins Herz geschrieben ist, darum gibt es auch eine Begegnung zwischen der Kirche und dem Humanismus. „Es gibt eine gemeinsame Plattform, auf dem Boden des Gesetzes" (151). Diese Verkündigung des Gesetzes ist ein gegebener Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die zentrale Verkündigung der Kirche, das Evangelium, auf keinen Fall darf sie aber die Welt dem Säkularisierungsprozeß einfach überlassen. — Ähnlich ist das Ergebnis, zu dem AULÉN in seiner Schrift „Kann eine christliche Forderung an das Staatsleben gestellt werden?" (Kan något kristet krav ställas på statslivet?) (Stockholm 1940) kommt. Er betont, daß der Staat nach dem NT vor allem die Aufgabe der Wahrung des Rechtes hat. Es kommt damit also auf die Rechtspersektive an, die wir einnehmen. Den Rückgriff auf das Naturrecht im metaphysischen Sinne lehnt Aulén ab; es läßt sich keine Direktive für das Handeln auf rationalem Wege aus allgemeinen Regeln ableiten. Jedoch verbergen sich hinter dem Begriff gewisse Tendenzen, die man beachten muß. „Es geht hier darum, eine universell eingerichtete Rechtsperspektive anzulegen" (41). Das NT spricht zwar nicht von Naturrecht, stellt aber doch seine Forderungen an das Staatsleben, wobei es sich um heidnische Staaten handelt. Nach Röm 2 14 kann man von einem Schöpfungsgesetz, lex creationis, reden. Dieses wird aber durch die Sünde verdunkelt und durch Christus ans Licht gebracht und erfüllt als Gesetz der Liebe. „Es herrscht kein Gegensatz zwischen den beiden Gesetzen (sc. dem Schöpfungsgesetz und dem Gesetz Christi). Es ist kein anderer Wille als Gottes Liebeswille, der dem Prinzip der Ordnung im Gegensatz zum Chaos zugrunde liegt, der im Schöpfungsgedanken eingeschlossen liegt" (47). Die Sorge um den Nächsten ist der Inhalt des Liebesgebotes, und es kann als Forderung auch an den Staat gerichtet werden, da seine Verwirklichung nicht nur in der Form der Bergpredigt geschehen kann, sondern tausend verschiedene Aspekte hat. Das bedeutet innenpolitisch gesehen, daß der Staat in seinem eigenen Bereich auf positive Gemeinschaft aus sein muß, außenpolitisch bedeutet es die Forderung nach der Versöhnlichkeit an Stelle der reinen Vergeltungsgerechtigkeit. „So gewiß die christliche Botschaft um die Versöhnung kreist, so gewiß ist auch die Versöhnlichkeit eine Hauptsache für alles, was christliches Leben heißt" (70). Jeder Friede, der nicht von der Versöhnlichkeit getragen ist, ist im Grunde nichts anderes als Anlaß zu einem neuen Krieg. Hier zeigt sich aber, daß es letztlich für den Staat keine Neutralität gegen die christliche Kirche und Botschaft geben kann. Entweder stellt er sich positiv zum Christentum oder muß seine Einstellung negativ werden.

AULÉN tut uns den Dienst, über BRUNNER hinaus den Einheitspunkt

zu suchen, in dem Recht und Liebe eins sind. Ähnlich kann es NYGREN sagen in seinem Aufsatz „Christentum und Recht" (Theol. Lit.Ztg. Nov. 1949, Sp. 641—48). Nach einem geistesgeschichtlichen Aufweis, wie sich die drei Stadien der Geistesgeschichte, das theologische, metaphysische und positive, zum Recht verhalten, entsteht die Frage nach der Wiedergeburt des Naturrechts. Dem hält Nygren gegenüber, daß wenn man so lange von dem Schatten eines Schattens gelebt hat und jetzt bei den großen Prüfungen entdeckt, daß dies nicht standhält, es doch kaum ratsam sei, zu dem Schatten zurückzukehren, der das Naturrecht ist. „Auch die Lehre vom Naturrecht hat allzuviel vom Geist des Säkularismus in sich, der bis aufs Äußerste in diesen Zeiten seine Triumphe im totalen Staat gefeiert hat. Und dann leidet es ja außerdem an dem „Über die Kraft" der Metaphysik, daran, daß es darum geht, sich selbst am Schopf hochzuziehen" (Sp. 647). Die Wirklichkeit, von der das Naturrecht ein Schatten ist, ist der christliche Glaube an das Recht, das in Gottes Schöpferwillen begründet ist.

Für das norwegische Luthertum war die Frage nach dem Recht besonders dadurch dringend gestellt, als es nach dem deutschen Zusammenbruch darum ging, über die Quislingpartei abzuurteilen. Bischof EIVIND BERGGRAV sucht in seiner Schrift „Das Volksgericht über die Verräter" (Folkdomen över förrädarna) (Stockholm 1945) darüber Klarheit zu gewinnen. Zunächst macht er an Hand des NT klar, daß es einen Bruch mit dem Bruder gibt, und man nicht alles mit dem Mantel der Liebe zudecken kann. Mt 18; 2 Thess 3 6; 2 Kor 13 2 lassen darüber keinen Zweifel. Ebenso klar ist, daß die NS-Partei in Norwegen Verrat war, weil sie sich mit dem Landesfeind zusammentat und eine Verschwörung gegen das eigene Volk bildete. Dabei ist das Entscheidende nicht die besondere Einzelschuld, die natürlich in besonderer Weise bestraft werden muß, sondern die gemeinsame Grundschuld, an der jedes Parteimitglied teilnahm. Es geht nun aber bei der Bestrafung darum, daß nicht innerlich der Geist des Feindes siegt, dessen Joch äußerlich abgeworfen wurde. Es darf nicht der Haß und die Wiedervergeltung das Strafmaß diktieren. Norwegen soll auf Liebe und Recht aufgebaut werden, nicht auf Haß. Die Strafe soll einen klaren Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen machen, aber die Menschen nicht für alle Zeit brandmarken, sondern sie zurückgewinnen für die Gemeinschaft. Es darf auf keinen Fall aus der Schar der Entnazifizierten ein Haufen von Mißvergnügten und Ausgestoßenen, eine Pariakaste werden. Der Rechtsschutz für die Person muß gewahrt bleiben, auch wenn eine Strafe ausgesprochen wurde. Berggrav plädiert für die Einrichtung von Revisionsgerichten. Die Einführung der Todesstrafe, die Norwegen abgeschafft hatte, um die Vergehen der Nazis zu bestrafen, lehnt Berggrav

ab. Durch die Bereitschaft zur Vergebung soll jeder wiedergewonnen werden, der für die Volksgemeinschaft verloren war. — In seinem Buch „Der Staat und der Mensch" (Hamburg 1946) verfolgt Berggrav das Anliegen, den Staat zu vermenschlichen. „Das Tragische liegt darin, daß der Staat durch seine Selbsterhöhung sich selbst untergräbt. Er hat die moralische Rechtsnorm verlassen, das Naturrecht aufgegeben. Er landet beim Recht der Natur: jeder kämpft für sich selbst. . . . Ergebnis: Der moderne Staat ist eine Potenz, die unweigerlich dämonisch wird, wenn man sie nicht vermenschlicht" (46). Was die Übernahme des antiken Naturrechts durch die Kirche angeht, so war die Verschmelzung von Aristoteles und Paulus dem Anschein nach wohlgeglückt, aber Aristoteles war zweideutig. „Was das ‚Natürliche' ist", hängt davon ab, was man in dieses hineinlegen will. Egoismus und Selbsthilfe sind ebenso natürlich wie Altruismus und Loyalität" (48). Dieser Zweideutigkeit machte der Protestantismus ein Ende, doch konnte er der tragischen Entwicklung, die durch die Konfessionskriege einsetzte, kein Halt gebieten. „Die sich befehdenden Konfessionen trugen dazu bei, den Staat konfessionslos zu machen und das Recht von der Grundlage der Religion zu lösen" (50)[1]). Berggrav unterscheidet drei Phasen im Verhältnis von Staat und Kirche: die Unionsphase, die Separationsphase und die Verleugnungsphase. Als Resultat der Entwicklung ergibt sich die Frage: Kann der Staat menschlich werden? Oder bleibt er ethisch indifferent, und kann der Mensch, der auf anderen Gebieten den Kampf mit dem Dämon aufgenommen hat, nicht auch auf dem politischen Gebiet mit dem Dämon kämpfen? Dazu bedarf es freilich einer Verankerung des Politischen außerhalb des Mechanischen und über dem nur Humanen. „Wenn das Geschlecht sich nicht vor Gott beugt, dann können die Freiheit und die Demokratie nicht gerettet werden. Dasselbe gilt auch vom Recht. . . . Die Vermenschlichung des Staates hängt von der Wirklichkeit Gottes ab" (84). Ähnlich wie Reinhold Niebuhr macht auch Berggrav die orthodoxe Lehre von der Erbsünde dafür verantwortlich, daß im Bund mit dem Macchiavellismus die Grundlage für den totalitären Staatsgedanken entstand. Das führte zu einem anthropologischen Pessimismus, der die alte Naturrechtslehre mit ihrer optimistischen Einstellung, als könne der Mensch von sich aus das Gute und Wahre erkennen, zum Verschwinden brachte. „Es ist ebenso verhängnisvoll, die Existenz des radikalen Bösen zu leugnen wie es zu der einzigen menschlichen Eigenschaft zu machen. — Dem radikalen Bösen muß man auf seinem eigenen Boden begegnen mit den Kräften, die den Kampf mit ihm von innen her

1) Vgl. dazu auch den Aufsatz von H. Schrey, Die Uneinigkeit der Welt und die Einheit der Kirche. Evangelische Theologie 1950, S. 405 ff.

aufnehmen können, begegnen auch mit dem radikalen Guten in einem spannenden Zweikampf zwischen Fluch und Segen" (100—01).

An dieser Stelle des Gedankengangs von B. erhebt sich die Frage nach der Gültigkeit dieser Kritik. In der Tat ist der Zusammenhang zwischen der Erbsündenlehre und dem Verschwinden der Naturrechtstheorie richtig gesehen worden, wie auch zwischen dem theologischen Pessimismus und dem politischen Quietismus. Es fragt sich aber, ob der Gedanke der Erbsünde der einzige theologisch relevante Gedanke für das politische Handeln des Christen sein muß oder kann. Die von B. vorgeschlagene Lösung, dem radikalen Bösen das „radikale Gute" gegenüberzustellen, wird ja theologisch in dem Moment unglaubhaft, wenn dieses „radikale Gute" als immanente Qualität des natürlichen Menschen behauptet wird, wobei sich eine Art gnostisch-dualistischer Kampf im Menschen abspielen müßte. Das ist die Stelle, wo theologisch das „radikale Gute", wie es in Jesus Christus erschienen ist, in die Diskussion eingeführt werden müßte: weil wir in Christus sind, daher ist für den Christen politisches Handeln Gottesdienst in der Königsherrschaft Christi. Die Naturrechtsfrage drängt hier zu ihrer Lösung in der Christologie.

Dem Staat wird von Berggrav eine regulierende und dienende Funktion zugewiesen, etwa vergleichbar mit der Intendantur des Heeres. „Soll es eine Hoffnung auf Vermenschlichung des Staates geben, müssen wir zunächst dafür sorgen, daß das Menschliche in der Gemeinschaft seinen Platz bekommt. Wir müssen Schluß machen mit der Tendenz zur Verstaatlichung" (188). Der Staat soll dafür sorgen, daß die Menschenrechte volle Möglichkeit zu ihrer Entfaltung bekommen. Er soll helfen ohne zu herrschen (196). In unserem Zusammenhang ist ein Vortrag Berggravs, der seinem Buch beigefügt ist, von besonderem Interesse: „Wenn der Kutscher trunken ist. Luther über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit." Dort korrigiert Berggrav das übliche Bild von der Untertanentreue Luthers erheblich aus Luthers eigenen Äußerungen. Berggrav lehnt die Rede von den zwei Regimenten als einen herausgerissenen Satz, der Verwirrung stiftet, ab. „Es ist an der Zeit festzustellen, daß es für Luther wie für uns nur ein Regiment gibt, das ist: das Regiment Gottes" (301). Wir haben nur einen Herrn und es gibt nur einen Gehorsam. Es besteht ein Dualismus zwischen Gott und Satan und wir sind Mitspieler in dem großen Drama.

Zum Abschluß dieser Darstellung sei noch eine Stellungnahme Edmund Schlinks zur Frage des Naturrechts erwähnt „The Theological Problem of Natural Law" (Papers of the Ecumenical Institute No. IV: Contributions to a Christian Social Ethic. Genf 1949, 53—66). Schlink geht dabei vom Römerbrief aus und stellt fest, daß der Mensch kein Recht hat, das er vor Gott als Anspruch vorbringen könnte, vielmehr hat Gott allein einen Rechtsanspruch auf den Menschen. Diesen hat er — nach Röm 1 19 ff.

und 2 14 f. — allen Menschen ins Herz geschrieben, doch haben sie ihn zunichte gemacht. So geht die Welt unwiderruflich dem Gericht entgegen. Mittels des Evangeliums rettet Gott die Gläubigen aus dem letzten Gericht und macht sie zu Gliedern seiner neuen Schöpfung. Diese Rettung bedeutet aber für die Gläubigen zugleich den Auftrag, in die Welt hineinzugehen und ihr das alleinige Heil in Jesus Christus zu verkündigen. Gegen diese Verkündigung verteidigt sich jedoch die Welt und bedrängt die Zeugen Christi. Hier ist die Stelle, wo die Frage des Naturrechts von SCHLINK erörtert wird. Er weist darauf hin, daß es nicht auf ein ontologisches Fundament in der geschaffenen Natur begründet werden kann. „Es kann auch nicht auf die natürliche Anerkennung des göttlichen Gesetzes durch die Vernunft begründet werden; denn tatsächlich findet stets ein Mißverständnis, eine Verzerrung des Gesetzes, das von Gott im Herzen Zeugnis ablegt, statt. Wir müssen dagegen warnen gegen einen Optimismus des Naturrechts, als ob ewiger Friede und dauernde Erhaltung der Welt erreicht werden könnten, und wir müssen auch zur Vorsicht mahnen gegen den Begriff der Menschenrechte. Darum sollte die Theologie vielleicht besser den Begriff des Naturrechts ganz aufgeben" (62). Aber trotzdem bleibt die Verantwortung der Kirche für die Ordnung und die Erhaltung der Welt bestehen; sie gründet in der Geduld Gottes, der sie angesichts des kommenden Gerichts erhält. So wird es die Aufgabe der Welt, die biblischen Gebote Gottes des Erhalters nicht als Rechtssätze, aber als Grundsätze für diese vergehende Welt zu verkündigen. Der Wille Gottes des Erhalters muß aber von dem Willen des Erlösers unterschieden werden, wie der Noahbund von dem Gnadenbund. Wie Röm 13 ergibt, gibt es auch für den Menschen, der nicht im Leib Christi lebt, den Unterschied von gut und böse. „In der Sphäre des servum arbitrium, zu der all diejenigen gehören, die nicht an Christus glauben, gibt es relative Freiheiten, die durch weltliches Recht garantiert sind. Und in der Sphäre dieser Welt, wo niemand ein Recht vor Gott beanspruchen kann, haben die Menschen relative Rechte. Mit solchen Einschränkungen wird es möglich, von den Menschenrechten zu reden, doch nur dann und wenn alles zuvor Gesagte in Kraft bleibt" (65). Die Ordnung dieser Welt ist nicht die eigentliche, sondern die uneigentliche Aufgabe, das fremde Werk der Kirche, womit nicht geleugnet werden soll, daß die Ordnung der Welt eine Aufgabe ist, die die Kirche im Gehorsam gegen Gott erfüllen muß. Die Unterscheidung zwischen dem Willen Gottes des Erhalters und dem Willen Gottes des Erlösers bedeutet keine Trennung des einen vom anderen, keine Zerreißung, wohl aber ein Wissen um die eschatologische Grenze der alten Welt.

Abschließend läßt sich sagen, daß das neue Verständnis Luthers in der deutschen und nordischen Theologie dazu geführt hat, die Lehre von den

zwei Reichen nicht als eine strikte Scheidung, sondern als *Unter*scheidung zu verstehen. Damit ist der romantische Irrationalismus in der Lutherdeutung überwunden, ohne daß er durch einen scholastischen Rationalismus ersetzt wäre. Gott ist der *eine* Herr in beiden Reichen, und die Predigt des Gesetzes kann von der des Evangeliums nicht getrennt werden. Naturrecht und lex Christi fallen für Luther zusammen, weil die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist[1]). Dabei ist erkannt worden, daß Luthers Erbe nicht durch einen „lutheronomen Enthusiasmus" (Ernst Wolf) gewahrt werden kann, sondern indem uns die Weiterführung seiner Ansätze im Weiterdenken Luthers zur unüberhörbaren Aufgabe wird.

Wie verfehlt von diesen neuen Erkenntnissen der Lutherforschung her gesehen die Lutherinterpretation ist, die R. Hauser in seinem Buch „Autorität und Macht" (Heidelberg 1949) bietet, liegt auf der Hand. H. wirft nicht nur dem Luthertum, sondern auch Luther vor, er habe als letzte Begründung für die Autorität des Staates das factum brutum der Macht proklamiert. Wenn Luther die Statik der mittelalterlichen Naturrechtslehre zugunsten einer dynamischen Auffassung, bei der die Schöpfung auch im Bereich der Ordnungen als creatio continua verstanden wird, aufbricht, so heißt das noch lange nicht, wie es Troeltsch, dem sich H. hier allzu eng anschließt, behauptet, daß die Ordnungen nun eine Eigenständigkeit bekommen und nicht mehr sittlich qualifiziert seien. H. muß ja selbst zugeben, daß inhaltlich das Liebesgebot das Verständnis des Naturrechts bei Luther normiert. Luthers Gottesbegriff wird rein voluntaristisch im Sinne des ausgehenden Nominalismus verstanden. „Der Gott Luthers ist der reine Willensgott" (336). Unglücklicherweise bringt er hier die Kategorie des Schicksals herein, in Anlehnung an gewisse Aussagen Elerts (340), als Ergebnis kommt dann heraus, daß die staatliche Autorität „nichts weiter ist, als zufällige Gesetztheit, die in der Tatsächlichkeit der Macht besteht" (343). Um so glorreicher hebt sich auf diesem düsteren, von den Dämonien der jüngsten deutschen Vergangenheit umwitterten Hintergrund protestantischer Staatsethik die katholische Sozialethik ab, die den Machtcharakter des Staates durch den Gedanken des bonum commune zu bändigen weiß. Es ist bedauerlich, daß H. von der ganzen neueren Lutherforschung keinerlei Notiz genommen hat, so vermißt

1) Vgl. Ernst Wolf, Luthers Erbe? Ev. Theologie 1946/47, S. 82 ff. „Das Naturrecht ist aber bei Luther nicht statisch-rational, sondern geschichtlich-irrational, ist der Ort der Bewährung des Christenlebens in dieser bereits prinzipiell überwundenen Welt; inhaltlich ist es das Liebesgebot Gottes, nur von der lex Christi her durchschaubar und als Prinzip einer natürlichen Sittlichkeit dem Irren der Vernunft preisgegeben" (111).

man die Namen Diem, Wolf und Link in seiner Bibliographie wie in der Darstellung. Dadurch ist das sonst gründlich gearbeitete und von einem ökumenischen Gesprächswillen getragene Buch von vornherein in seinem Wert beschränkt, um nicht zu sagen überholt. Als Erratum mag notiert werden: S. 424 „Brunstädt" statt „Brunstäd".

Christliche Motive bei Elisabeth Langgässer, Graham Greene, Gertrud von Le Fort und George Bernanos

Von Rose Matz

Ein junges Mädchen hat nach der Lektüre von ELISABETH LANGGÄSSERS Buch „Das unauslöschliche Siegel" gesagt, sie möchte nie erwachsen sein, wenn die Welt so aussehe. Welches sind die Gründe zu diesem traurigen Urteil? Zwar sagt Chronos im Proszenium, der Leser sei in eine Idylle des Satans, eine Enklave der Hölle geraten. Da aber der Leser sich am Ende des Buches vollkommen nackt sehen soll, ist mit der „Idylle" doch wohl nicht nur eine Enklave der Hölle hier in der Welt, sondern die Welt schlechthin gemeint, aus der es kein Entrinnen mehr gibt. Wie sehen nun die Menschen aus, die in dieser Welt leben? Sie werden in einer trostlosen Verlorenheit gezeichnet. Das Entmutigende ist, daß die Gestalten, deren Schicksal bis zum Ende verfolgt wird, nicht sündig, sondern pervers sind. Ihre Laster gehören nicht vor die Ohren eines Beichtvaters, sondern in das Sprechzimmer eines Psychiaters. Die groben Sünder sind mit Meisterschaft gezeichnet: die Fresser und Säufer, die Mörder und Diebe, die Hehler und Stehler. Aber die Grenze wird überschritten: bis in alle Einzelheiten erleben wir die lesbische Liebe zwischen Hortense und Suzette. Grauenvoll enthüllt sich die innere Verwahrlosung Belfontaines im Gespräch mit dem Pfarrer Mathieu, dem gegenüber er nach anfänglicher Unsicherheit plötzlich neue Kraft aus der schwülen Luft des Schwanentempels „in sein Geschlecht" strömen fühlt, ein untermenschlicher Zug, eine „Ekstasis" zum Tier hin. Der Sexus spielt eine unheimliche Rolle, es wimmelt von Vergleichen und Bildern aus diesem Gebiet.

In diesen „Mundus" sind zwei Grotten eingebaut, die Grotte von Lourde und die vom Karmel: Taufe und Buße. Das Leben der Heiligen Bernadette und Therese von Lisieux — angedeutet das des wandernden Bettlers Jose

Benedikt Labre — stehen wie mächtige Pfeiler im Chaos und tragen das in allen Fugen rieselnde Gebäude. Aber es geht keine in die Welt hineinströmende lebendige Kraft von ihnen aus. Das Gebet der Therese von Lisieux bewirkt zwar die Berufung Benoîts, des Geliebten der Hortense, zugleich aber enthebt es ihn der menschlichen Sphäre. Seine Fürbitte wiederum bewirkt die Umkehr Belfontaines, aber wie eine mechanisch wirkende Kraft (davon wird noch die Rede sein).

Die Menschen, die sich von den Sündern abheben, sind „Heilige": der Pfarrer Mathieu, ein schwaches Abbild des Pfarrers von Ars; Belfontaines Frau Elisabeth: die mystische Rose; Belfontaine selbst, nachdem er die Gnade erfahren hat, wird über die menschliche Gemeinschaft als „betender Bettler" hinausgehoben. Er empfängt das Charisma der Heilung und Erweckung; der Glasmaler von Senlis wird in der Vorstellung Belfontaines zum Propheten und Engel.

Elisabeth Langgässer schildert die Menschen in der Ekstasis zum Tierischen und zum Göttlichen hin. Selten gelingt ihr eine Gestalt der „Mitte", in der sich in schlichter Weise das Göttliche spiegelt. Es sei an die schöne Szene zwischen Rosine und der sterbenden Helene erinnert.

Mit der zu den Extremen hin schwankenden Schilderung ist auch der Schwindel und die Verwischung der Grenzen verbunden. Es ist kein Zufall, daß ihre Gestalten so oft das Bewußtsein verlieren. Schon der „Leser" im Proszenium fürchtet, schwindlig zu werden. Es tut weh, wenn durch die Wände des anstoßenden Klosters Orgelspiel und Gesang der Nonnen dringt, während Hortense und Suzette sich ihrer Liebe ergeben. Es ist grauenvoll, wie Chamant seine Hände nach seiner Tochter ausstreckt, um in ihr die Mutter zu umarmen. Und trotzdem bleiben Adel und Reinheit der Hortense gewahrt!

Es nimmt nicht wunder, wenn Elisabeth Langgässer, die die Welt und die Menschen so sieht, sich mit geschlossenen Augen in den Schutz der katholischen Kirche flüchtet und für die Sakramente und das Dogma „blinden Glauben" fordert. Ihr Verhältnis zur Taufe, zur Beichte (Buße), zum Begriff des Heiligen und der Gnade soll kurz charakterisiert und durch Hinzuziehung von Werken von Graham Greene, Gertrud von Le Fort und George Bernanos schärfer umrissen werden.

Nach katholischer Lehre wird ein unauslöschliches Siegel jedem aufgedrückt, der die Taufe empfängt. Es gibt bei El. Langgässer kein Zurück auf dem Weg, den der Getaufte angetreten hat. Wie ein Diamant liegt die Taufe in seiner Daseinsmitte. Der Jude Belfontaine hat sich taufen lassen, um eine Christin heiraten zu können. Er steht von seinem Tauftag an unter einem unwiderstehlichen Zwang. Seine Haltung ist starr; „im Stande der Taufgnade" begeht er sieben Jahre keine Todsünde mehr. Und wie wird er

trotzdem innerlich zerstört. Er weiß, daß ihm das Wesentliche fehlt: der Glaube, der blinde Glaube, der wie ein Wunder durch die Taufe hervorgerufen werden soll. Er sehnt sich nach dem „blinden Bettler", dem er sieben Jahre lang wenigstens an seinem Tauftag immer wieder begegnet. Dann bleibt er aus und Belfontaine verfällt dem Versucher. Sieben Jahre lang ist die Erinnerung in ihm erstorben und mit ihr die Reue, denn ohne Erinnerung gibt es keine Reue. Er hat die Taufe ohne Liebe empfangen, das stille Wesen seiner Frau hätte sonst zu ihm sprechen müssen oder die Freundschaft des Pfarrers Mathieu. Belfontaine sucht diese Freundschaft aus Neugier: was verbindet diesen Heiligen mit den Sündern? Etwa die Sünde selbst? Eine Mauer des Mißtrauens richtet er zwischen sich und dem Pfarrer auf. Nirgends spürt man die wirkende Kraft, die vom Mysterium der Taufe ausgehen müßte. Was ihn dem Chaos entreißt, ist nach sieben Jahren die Fürbitte des Benoît, der um den betenden Bettler fleht. Dieses Gebet reißt Belfontaine wie eine Angelschnur aus den wirbelnden Wassern empor. In einem furchtbaren Wetter gehen die Fluten des Himmels auf Belfontaine nieder. Da löst sich die Magie seines Daseins. Bei seinem Namen gerufen: „Lazarus, komm heraus", entsteigt er dem Grabe. Als Vater Lazarus wirkt er an den heiligen Straßen des Ostens, nun selbst dem blinden Bettler ähnlich. Wie gezwungen wirkt diese „Entwicklung", als sei die Gnade ein deus ex machina, und als müsse jeder, dem einmal das unauslöschliche Siegel aufgedrückt wird, dieser Gnade teilhaftig werden. Es fehlt der ganz personale Anruf an das Gewissen, der bei Bernanos die entscheidende Kraft ist.

Diesen tiefsten Sinn jeder Seelsorge hat der Pfarrer Mathieu nicht begriffen. Er steht im Schwanentempel einem Verzweifelten gegenüber. Aber er rettet sich in seine „Wirklichkeit" vor dem Ansturm Luzifers. Er nennt betend Namen der Heiligen, die ihn beschützen. Seine Augen sind wie eine kühle Zisterne, seine Lippen sind ein Brunnenmund. Aber er findet die Möglichkeit nicht, den Sünder in seiner Verzweiflung zu laben. Die liebende Frage bleibt aus. Wie eine goldene Waffenrüstung umgeben ihn seine Heiligen. Aus dieser Sicherheit heraus stellt er die Frage: „Glauben Sie an die Gottheit Christi?" Eine kalte Frage und somit eine neue Schanze zwischen ihm und dem suchenden Menschenherzen.

Wie anders erfaßt Bernanos das Amt des Seelenhirten. Dem Pfarrer Donissan in der „Sonne Satans" ist das Charisma der Seelenschau gegeben. Ihm fällt es zu, nachdem er sich ganz ungeschützt, ganz preisgegeben den Anstürmen Satans ausgeliefert hat. Nachdem er den Teufel bezwungen sieht er sich selbst auf sich zukommen, steht seiner eigenen Gestalt und seinem Wesen gegenüber, sieht sich ohne Schonung, unverhüllt. Nun erst darf er andern den Seelenspiegel vorhalten und sie zwingen, bis in die Ab-

gründe der Reue zu sinken. Dann setzen Gnade und Trost ein. In der „Sonne Satans" rettet der Pfarrer auf diese Weise die Seele der armen Mouchette, deren Verzweiflung ja gerade darin besteht, daß niemand den wahnsinnigen Schrei ihres Geständnisses hören will. In dieser Verzweiflung offenbart sich der göttliche Kern ihres Wesens. Donissan hört nicht nur ihren Schrei, sondern sieht, trotzdem der Geist des Aufruhrs in Mouchette tobt, den Namen Gottes in ihr Herz geschrieben. Kein Verbrechen hat das hohe Ebenbild zerstören können. Väterlich zeichnet er auf die Brust der Sünderin ein doppeltes Kreuz.

Hortense im „Unauslöschlichen Siegel" kennt nur die Verzweiflung über ihr persönliches Schicksal, sie kennt keine Reue; und deshalb überzeugt es nicht, daß sie den Adel ihres Wesens bewahrt haben soll.

Als Ziel der Seelsorge bezeichnet Bernanos im „Tagebuch eines Landgeistlichen": das Ebenbild Gottes in sich und in den andern erkennen. Bei dem erschütternden Abstand zwischen dem Wiedergefundenen, Vergessenen und dem, was sichtbar ist, überkommt ihn jedesmal eine göttliche Traurigkeit, und er möchte weinen.

Diesem hohen Ziel wird Graham Greene im „Herz aller Dinge" nicht gerecht; doch ist das Buch aus einer Liebe heraus geschrieben, die Elisabeth Langgässer nicht kennt. Denn unerbittlich taucht dem Helden dieses Romans, Scobie, der Standpunkt des andern auf „wie ein unschuldig Gemordeter". Er weiß, daß die Leidenschaft stirbt, die Liebe vergeht, Agape aber bleibt. Er erfüllt das Gesetz Christi, indem er die Last des andern auf sich nimmt; in vollkommener Selbstvergessenheit. Nicht die Schönen, die Gescheiten, die Erfolgreichen sprechen zu seinem Herzen; es sind die Zurückgesetzten, die gleichgültig beiseite geschoben werden, die seine Treue fordern. Das Mitleid „frißt wie Fäulnis an seinem Herzen". Es heißt, er liebe die Menschen, wie Gott sie liebt. Ist das wirklich so? Das verzehrende Klima der Kolonie reißt die Tarnung von der menschlichen Natur, und jeder zeigt sich unverhüllt. Scobie steckt sich ein unerreichbares Ziel: er will für das Glück der andern sorgen. Die Einsamkeit des liebenden Menschen in dieser Welt erschüttert. Nur ein sterbendes Kind, dem er ein lustiges Spiel vorgaukelt, um ihm den schweren Tod zu erleichtern, erkennt seine Liebeskraft und nennt ihn Vater. Aber diese Liebeskraft wird wahllos angewandt. Bei der vollkommenen Selbstaufgabe vernichtet Scobie die eigene Persönlichkeit lange, ehe er sich selbst den Tod gibt. Um andern zu helfen — und hilft er denn wirklich? — verletzt er das eigene Gewissen. Er nimmt Schaden an seiner Seele und zerstört damit nicht nur sich selbst, sondern auch andere (Ali, Mrs. Rolt, seine eigene Frau). Am Anfang des Evangeliums steht Johannes der Täufer. Und wenn Scobie die Lehre der Kirche, zunächst die eigene Seele zu retten, verwirft, so verstößt er damit

gegen ein tiefe christliche Erkenntnis. Er bewahrt die Menschen nicht vor dem, was Bernanos das „einzige Unheil" nennt: vor Gott ohne Reue zu stehen.

Ebenso streng wie der Begriff der Reue und Buße ist bei Bernanos der Begriff des Heiligen. Der Heilige von Lumbres (kein schwaches, sondern ein echtes Abbild des Pfarrers von Ars) in der „Sonne Satans" ist ein Bild des Elends und der Verlassenheit. Durch nichts unterscheidet er sich äußerlich von dem Ärmsten seiner Pfarre, ja er ist elender und verlassener als der Allergeringste. Er lebt mitten unter ihnen, die reine Kraft seiner Seele reinigt ihre Seelen täglich, ja stündlich. Er ist nicht entrückt wie Bernadette, lebt nicht hinter Klostermauern wie There von Lisieux. Und so schildert auch Graham Greene in „Die Macht und die Herrlichkeit" den Priester mitten unter Sündern im Gefängnis. Er ist nicht besser als sie, denn auch er ist ein Säufer und Ehebrecher. In aller Demut weiß er sich eins mit ihnen. Und dennoch birgt dies erbärmliche Äußere den Heiligen, denn ohne nur einen Augenblick zu zögern, folgt er dem Ruf, wann immer er an ihn ergeht. Keine Sicherheit kann ihn halten, wenn ein Sterbender den Trost des Sakraments verlangt. Das Schiff, das ihn retten könnte, läßt er fahren. Die schützende Grenze überschreitet er und weiß, daß er in den Tod geht. Wahrlich ein anderer Heiliger, als ihn das fromme Legendenbuch zeichnet, aus dem eine Mutter ihren Kindern vorliest, während draußen die Hinrichtung des Priesters vollzogen wird. Auf Goldgrund gezeichnet geht der heilige Johannes lächelnd in den Tod. Die Verlogenheit der Schilderung ekelt den heranwachsenden Knaben an. Aber die bittere Realität, die ihn aus dem Märtyrertod des armseligen Priesters anspringt, die überzeugt ihn. Und als des Nachts heimlich ein neuer Priester an das elterliche Haus pocht, öffnet er ihm voller Ehrfurcht das Tor. Das Göttliche ist ihm begegnet.

Auf diese Begegnung kommt es an. Die Taufe öffnet uns den Bereich, in dem eine solche Begegnung möglich ist. Die Taufe ist kein unauslöschliches Siegel, sondern die Kraft, die das Siegel unsres Herzens bricht. Die Begegnung ist die eigentliche Gnade. Ganz verschieden kann sie den Menschen anrühren. Um das zu zeigen, vergleiche ich Gertrud von Le Fort mit Bernanos.

In den Dichtungen Gertrud von Le Forts wird eine überirdische Wirklichkeit gestaltet. Mächtig steht eine objektive Welt hinter den Erscheinungen des Diesseits. Eine aristokratische und geistliche Elite wird zum Träger einer Idee, der sie sich nicht in „blindem Glauben", sondern in klarer Erkenntnis hingeben. Von vornherein sind die Menschen durch Geburt und Erziehung aus der Masse herausgehoben. Der Sinn ihres Lebens ist die Verwirklichung eines einmal durch Gnade geschauten Urbildes. Ihre Entwicklung bedeutet Loslösung vom Irdischen, Reinigung von allen

Schlacken, bis die Idee ihre vollkommene Gestalt jetzt und hier gewinnt. In der Novelle „Plus ultra" ist es die Idee der Majestät, die den Kaiser formt, und seine Wandlung wirkt wandelnd auf die andern. Der Teufel wird überwunden, seine Realität schwindet; aber damit verliert das Christentum seinen eschatologischen Charakter. Bei Gertrud von Le Fort hütet die Kirche die hohe Welt der Ideen. Sie spendet ihren Kindern die Kraft zur Vollendung.

Zu dieser objektiven Welt hat der moderne Mensch keinen Zugang mehr. Sie ist ihm nur noch ein schöner Schein. Die Katastrophe war so gründlich — darin hat Elisabeth Langgässer recht — und das Menschenbild wurde in ihr so tief zerstört, daß es keine Flucht mehr gibt zu Idealen, deren Inhalt nicht mehr erlebt wird. Das soll nicht heißen, daß die Kirche den kostbaren Schatz nicht mehr hüten soll; aber sie muß Wege finden, auf denen der verwundete, tief verletzte, hilflos entwurzelte Mensch wirklich zurückfindet zu den ewigen Brunnen. Hier gilt nicht die Frage wie bei Elisabeth Langgässer: Glaubst du, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist?, sondern allein das Erbarmen: Wo ist deine Wunde, daß ich sie heilen kann?

Dazu gehört nicht geistliche und weltliche Macht (Bernanos sagt, der Platz des Papstes sei eher im Mamertinischen Kerker als in einem Palast), dazu gehört kein noch so echtes historisches Kostüm — wie fern ist uns diese Welt! —, sondern allein die menschliche Nähe, aus der die göttliche Begegnung entspringen kann. Cor ad cor loquitur.

Gertrud von Le Fort schildert in der Novelle „Die Letzte am Schafott" die junge Blanche de la Force, die von Kind an unter Todesangst leidet. Sie erhält als Novize den Namen Blanche de l'Agonie de Jésus. Sie verkörpert bewußt das Mysterium der Nacht im Garten von Gethsemane. Seit sie von dieser ihrer Sendung weiß, ist sie fähig zu jedem Opfer. Sie begegnet dem Göttlichen in einer objektiven Welt, und diese Begegnung prägt ihr Leben.

Anders bei Bernanos. Lange vor unserer Geburt — so sagt der Pfarrer von Torcy im Tagebuch eines Landgeistlichen — sind wir dem Herrn irgendwo in Bethlehem, in Nazareth, auf den Straßen von Galiläa begegnet. An einem jener Tage haben seine Augen auf uns geruht. Und plötzlich weiß der arme Landgeistliche, daß er von je auf dem Ölberg war, eben in dem Augenblick, als der Herr dem Petrus die Hand auf die Schulter legte: „Schläfst du?" Und es genügt ihm zu wissen, daß Gott ihm durch den Mund seines Freundes die Gnade verliehen hat zu erfahren, daß nichts ihn von dem von aller Ewigkeit her auserwählten Platz würde losreißen können, daß er Gethsemane, der heiligen Todesangst verhaftet ist. Tief im Verborgenen, innerhalb dieser Welt liegt das Mysterium der Begegnung. Und er bedeckt es ängstlich mit Schweigen.

Es ist die Gnade dieser Begegnung, die den Landgeistlichen befähigt, in sich und in den andern das Ebenbild Gottes zu erkennen, so daß er selbst die verwahrloste Seraphita dicht neben die Erscheinung der Maria rückt. Mit welcher Liebe schildert er die Vision: „Das erhabene Geschöpf, das mit seinen kleinen gnadenvollen Händen den Blitz entspannt hat, mit seinen kleinen gnadenvollen Händen. . . . Ich betrachtete diese Hände. . . . und ergriff einen von ihnen. Es war eine Kinderhand, die Hand eines armen Kindes, die bereits von der Arbeit und dem Waschen rauh geworden war. Ich habe das Antlitz gesehen. Es war gleichfalls ein Kindergesicht oder das eines sehr jungen Mädchens, ohne jeden Glanz." Wie dicht ist das sündenbeladene Mädchen neben Maria gerückt. Hat sie die Stirn des armen Kindes berührt? Die Züge beider fließen ineinander. Wie tief geht hier das Heilige ein in die verkommene Welt. Verhalten schildert Bernanos diese Verkommenheit, ja meist schildert er sie schweigend und zeigt sich gerade dadurch als Meister. Er erkennt die Realität des Teufels und bekämpft ihn leidenschaftlich. Aber zugleich erkennt er liebend im andern das Ebenbild seines Herrn. „Ach, könnten wir doch mit Engelsaugen diese verstümmelten Geschöpfe sehen", denn nur durch diese Gnade können wir auf den Trümmern der zerstörten Welt eine neue christliche Existenz gewinnen. Diese Hoffnung ist die Antwort auf die Frage junger Menschen

Die Wiedergeburt des Naturrechts

Von Heinz Horst Schrey

(Schluß)

c) Christologische Rechtsbegründung und biblische Rechtsweisung

Zwei Bewegungen kennzeichnen mehr als alles andere den Neuansatz in der Theologie der Gegenwart: die *christologische* Besinnung und die „Wiederentdeckung" der *Bibel.* Dem Zusammenhang zwischen Christologie und Recht nachgedacht zu haben ist vor allem das Verdienst von KARL BARTH in dessen zwei grundsätzlichen Äußerungen in „Rechtfertigung und Recht" (1. Auflage 1938; 2. Auflage 1948) und „Christengemeinde und Bürgergemeinde" (Stuttgart 1946) sowie von dem französischen Juristen JACQUES ELLUL in dessen „Die theologische Begründung des Rechts" (Deutsch München 1948). B. geht es um die Frage, ob es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechtes gibt, und zwar eine so innerliche, daß „in irgendeinem Sinne auch das menschliche Recht zum Gegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Verantwortung und damit auch des christlichen Bekenntnisses wird" (3). Zugleich ist damit die Frage nach den Ordnungen, dem Frieden und der Freiheit gestellt, die nicht mehr oder noch nicht die des Reiches Gottes sind, auch die Frage nach dem „politischen Gottesdienst" des Christen. Hier glaubt B. seien uns die Reformatoren etwas schuldig geblieben, da sie uns mehr gezeigt haben, wie sich weltliche und geistliche Autorität nicht widersprechen, dagegen nicht daß und inwiefern denn beides zusammengehört. Hier findet B. eine Lücke in der Unterweisung der Reformatoren. Dieser Mangel hat einerseits zur pietistischen Weltabwendung und anderseits zur aufklärerischen Weltfreudigkeit geführt. Es genügt heute darum nicht, die alten Formeln zu rezitieren, sondern es ist nach dem inneren und notwendigen Zusammenhang der beiden Bereiche zu fragen. Der Prozeß Jesu und das Verhalten des Pilatus zeigt, daß „eine wirkliche menschliche Rechtsprechung, ein

wirkliches Zeigen des wahren Gesichtes des Staates unfehlbar die Legitimierung der freien und bewußten Verkündigung derselben göttlichen Rechtfertigung, des Reiches Christi, das nicht von dieser Welt ist, hätte bedeuten müssen" (14).

Das Wesen des Staates entwickelt B. aus dem Verständnis von Röm 13 1–7, wobei er sich der von Schlier und Dehn vorgetragenen Auslegung der *ἐξουσίαι* als Engelmächte anschließt. B. kombiniert Röm 13 mit Stellen wie Kol 1 15; 2 10 und 15 u. a. und folgert daraus, daß „in Christus auch die Engelmächte, soweit sie dessen bedürfen, zur Ordnung gerufen, in ihre ursprüngliche Ordnung gebracht sind, so daß alle weitere Rebellion in diesem Bereich grundsätzlich nur noch ihrer Schöpfung in Christus entsprechend, innerhalb dieser Ordnung, nur noch in Form eines widerwilligen Dienstes am Reiche Christi, geschehen kann, bis auch diese Rebellion innerhalb der Grenzen des Reiches Christi in dessen Auferstehung und Parusie gebrochen ist" (17). Damit ist nicht gesagt, daß der Staat notwendig ein dämonischer Staat werden müsse, denn er kann, als in Christus durch ihn und zu ihm geschaffen, Recht sprechen, das Recht schützen und damit dann auch der Botschaft von der Rechtfertigung freie Bahn geben. „Wir befinden uns, wenn das NT vom Staate redet, auch von dieser Seite gesehen grundsätzlich im *christologischen* Bereich" (20). Ausdrücklich lehnt B. eine Loslösung des Staates von Christus und eine Herleitung vom Schöpfer- und Regierergott ab. Es geht nicht an, die civitas terrena einfach, wie es Augustin tat, eine civitas Cain zu nennen, denn die Kirche sieht in der himmlischen *πόλις* Jerusalem das entscheidende Prädikat ihres eigenen Hoffnungsgutes, und so hat auch der schlechteste irdische Staat darin seine unverlierbare Bestimmung, dereinst zur Herrlichkeit des himmlischen Jerusalem beizutragen. Die starke Beziehung von Kirche und Staat aufeinander bedeutet nun aber keineswegs, daß der Staat Kirche oder die Kirche Staat werden sollten. Sonst würde aus der Kirche ein Pfaffenstaat und aus dem Staat eine Götzenkirche. Es stellt sich nun aber doch das Problem des Rechts auch innerhalb der *ἐκκλησία*; es gibt in ihr auch so etwas wie eine *πολιτεία*, nämlich Ämter und Ordnungen, Arbeitsteilungen und Gemeinschaftsformen. Damit ist die These von Rudolf Sohm abgelehnt, als sei die Rechtskirche ein Sündenfall gewesen: „Wie könnte die Kirche vom Staate Recht erwarten und sich zugleich dem Rechte selber verschließen?" (32). Daß es sich in Röm 13 nicht um eine naturrechtliche Sonderbelehrung ohne Zusammenhang mit der christlichen Existenz handeln kann, geht nach B. daraus hervor, daß diese Aussagen über den Staat sämtlich eingebettet sind in solche, die alle die christliche Existenz zur Voraussetzung und zum Ziel haben. Daß die Staatsbeamten gar *λειτουργοὶ θεοῦ* genannt werden, zeigt, daß von der irdischen Ecclesia ein Licht auf die irdische

Polis hinüberfällt, daß die Obrigkeit ministri extraordinarii ecclesiae sind und die staatliche Ordnung „eine Art von draußen in der Welt aufgerichteter Annex und Außenposten des christlichen Gemeindelebens" (33) ist. Nun besteht aber auch für den Staat eine Leistungspflicht von seiten der Kirche. Nach 1 Tim 2 1 ist dies die Fürbitte der Kirche für den Staat. „Denn für die Kirche ist die Autorität des Staates eingeschlossen in die Autorität ihres Herrn Jesus Christus. Die Kirche lebt in der Erwartung des ewigen Staates und in dieser Erwartung ehrt sie auch den irdischen, erwartet sie immer wieder das Beste von ihm: daß er in seiner Weise, im Raum „aller Menschen" eben dem Herrn diene, den die Glaubenden jetzt schon als ihren Heiland lieben" (39).

Denselben Gedankengang verfolgt B. nun auch in „Christengemeinde und Bürgergemeinde". Die Bürgergemeinde ist der alle Menschen umfassende Kreis, und sie hat mit der Christengemeinde sowohl den Ursprung wie das Zentrum gemeinsam. „Sie ist Ordnung der göttlichen Gnade, sofern diese — in ihrem Verhältnis zu der noch unerlösten Welt — immer auch Geduld ist" (13). Indem sie für die Aufrichtung menschlichen Rechtes, für Freiheit, Frieden und Humanität sorgt, steht sie im Dienst der Vorsehung des Heilsplanes Gottes und hat keine vom Reich Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern sie ist ein Exponent dieses Reiches. Die Christengemeinde hat nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht der Mitwirkung an den Aufgaben der Bürgergemeinde. Sie kann sich aber die im politischen Raume zu treffenden Entscheidungen nicht von der problematischen Instanz des *Naturrechts* geben lassen. Ein solches Naturrecht setzt eine irgendwie geartete natürliche Offenbarung voraus, und wenn man von einer als *das* Naturrecht ausgegebenen Instanz ausgeht, dann ist man immer auf die tastende und unsichere Deutung dieser Instanz angewiesen, immer ungewiß, ob es nicht letztlich eine Illusion sein möchte, wobei dann heimlich oder offen doch immer von einem Positivismus Gebrauch gemacht wird. „Es würde bedeuten, daß auch die Christengemeinde sich an den menschlichen Illusionen und Konfusionen beteiligte" (24). An dieser Stelle wird sichtbar, wie B. auch die Frage des Naturrechts als Sonderproblem der Frage der *Offenbarung* behandelt; das Naturrecht setzt als solches eine natürliche Evidenz des Guten und Rechten und also eine an der Offenbarung in Jesus Christus vorbei stattfindende Selbsterschließung Gottes voraus. Wenngleich es der tiefste und letzte Sinn der Bürgergemeinde ist, für die Verkündigung und das Hören des Wortes Gottes Raum zu schaffen, so darf dies nicht so verstanden werden, wie die Abgeordneten des geistlichen Standes in der französischen Nationalversammlung ihr Eintreten für die Kirche verstanden hatten: als Kampf um die Durchsetzung der staatsrechtlichen Belange der Kirche gegenüber

dem Staat. Weder die Staatskirche noch der Kirchenstaat kann das Zie
des kirchlichen Öffentlichkeitsanspruchs sein. Es handelt sich im gegen
seitigen Verhältnis weder um eine Gleichung noch um eine Ungleichung
sondern um eine *Entsprechung*, ein Gleichnis, und die Gerechtigkeit de
Staates besteht darin, daß er im Verhältnis zu der die Christengemeind
konstituierenden Wahrheit und Wirklichkeit gleichnisfähig ist, sie indirekt
im Spiegelbild reflektieren kann. Da sich die Bürgergemeinde aber niemal
an das wahre und wirkliche Maß ihrer Gerechtigkeit selbst erinnern kann
bedarf sie der politischen Mitverantwortung der Christengemeinde, die dann
in Treue gegen Gott handelt, wenn sie ihrem Auftrag gemäß auch politisch
handelt. So ist ihr eigenes Handeln selbst wiederum gleichnishaftes Han
deln aus dem Zentrum ihres Glaubens. Daraus ergibt sich nun eine be
stimmte Form politischer Tendenzen. Weil Gott Mensch geworden ist un
in seinem Sohn unser Nächster ist, muß es den Christen im politische
Raum auch um den Menschen gehen und nicht um irgendeine anonym
Sache, heiße sie nun Kapital, Staat, Ehre der Nation oder kulturelle
Fortschritt. Weil die Christengemeinde Zeuge der göttlichen Rechtfertigun
ist, muß es ihr um das Recht des Menschen gehen, um den Rechtsstaat
Weil des Menschen Sohn gekommen ist, das Verlorene zu suchen und z
retten, muß auch die Christengemeinde im politischen Raum vor alle
nach unten blicken, auf die sozial Schwachen und Bedrohten; sie wir
sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen. Weil die Christengemeinde zu
Freiheit der Kinder Gottes berufen ist, bejaht sie auch im politische
Raum das Grundrecht der Freiheit, und lehnt jede prinzipielle Diktatu
des totalitären Staates ab. Weil die Glieder der Christengemeinde mit ihrer
Haupt und untereinander verbunden sind, entsteht für sie die politisch
Grundpflicht der Verantwortlichkeit gegenüber jeder Form kollektive
Anonymität. Weil die Christengemeinde unter dem einen Herrn in einer
Glauben vereinigt ist, tritt sie auch für die Gleichheit und Freiheit alle
mündigen Bürger ein, ohne Unterschied von Rasse, Konfession oder Stand
Weil die Christengemeinde um die Verschiedenheit der Gaben und Auf
träge in ihrem eigenen Raume weiß, daher ist sie auch für die Notwendig
keit aufgeschlossen, im politischen Raum die Gewalten zu teilen und di
Funktionen des Gesetzgebers, des Regenten und Richters zu trennen. We
die Christengemeinde von der offenbaren Wahrheit Gottes lebt, ist s
Gegnerin aller Geheimpolitik und Geheimdiplomatie. Weil die Christe
gemeinde vom Wort Gottes lebt, schreibt sie auch dem freien, mensch
lichen Wort im politischen Raum eine Verheißung, eine positiv aufbauend
Bedeutung zu. Weil in der Nachfolge Christi nicht geherrscht, sonder
gedient werden soll, tritt die Christengemeinde für die potestas im Sinn
der dienenden Gewalt gegenüber der potentia, der herrschenden Gewa

sin. Weil die Christengemeinde von Haus aus ökumenisch ist, widersetzt sie sich jeder engstirnigen Kirchturmspolitik, jeder Politik, die auf Absonderung und Wahrung von Sonderinteressen aus ist und nicht auf das große Ganze. Weil die Christengemeinde um den Zorn Gottes weiß und um das Gericht, kann sie sich nicht jeder Konfliktlösung durch Gewalt widersetzen, sofern es um die Wahrung des Rechtes und der Ordnung geht. B. ist sich bewußt, daß er mit diesen Beispielen keine voll ausgeführte politische Ethik gibt, und daß dabei vieles Einzelne diskutabel bleibt, er traut aber der biblischen Botschaft zu, daß „auch ihre Explikationen und Applikationen sich in einer stetigen Richtung und in einer kontinuierlichen Linie bewegen müssen" (43).

Im folgenden macht B. eine interessante Feststellung: nämlich daß sich viele seiner Sätze genau mit solchen des Naturrechts treffen und in manchen an J. J. Rousseau erinnern. „Sollten wir uns mit naturrechtlich begründeten Thesen im Ergebnis hier wirklich getroffen haben, so würde darin nur eine Bestätigung dessen zu erblicken sein, daß die polis sich auch da im Reiche Jesu Christi befindet, wo ihre Träger diesen Sachverhalt nicht kennen oder nicht wahrhaben wollen und darum von der dem Menschen von daher nahegelegten Erkenntnis ihres Wesens keinen Gebrauch zu machen wissen" (44).

Diese Aussage stimmt inhaltlich mit der überein, die sich schon in dem 1928 erschienenen Aufsatz über „Kirche und Kultur" (Die Theologie und die Kirche. München 1928) findet. „Was unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung die dem Menschen gegebene Verheißung ist, das ist unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung das *Gesetz*, unter dem er steht. Die göttliche Forderung heißt Humanität. Das Gebot der positiven Offenbarung trifft hier mit dem Gebot des Naturrechts inhaltlich genau zusammen. Es faßt es nur, es erhebt es aus der Sphäre der Ahnung, der Willkür, zum wirklichen, zum göttlichen Gebot, es erweckt die Verheißung, die im Naturrecht von der Schöpfung her schlummert, es gibt ihm — eben um der Verheißung willen — Notwendigkeit" (380).

B. schließt seine Schrift mit einem Bild, das das Verhältnis von Kirche und Staat, Christengemeinde und Bürgergemeinde deutlich macht: beide verhalten sich zueinander wie zwei konzentrische Kreise, wobei die Kirche das exemplarische Ur- und Vorbild für den weiteren Kreis des Staates sein soll. Sie soll durch ihr „einfaches Dasein und Sosein auch die Quelle der Erneuerung und die Kraft der Erhaltung des Staates" sein. „Die Christengemeinde darf nicht vergessen: sie redet gerade in der Bürgergemeinde am unmißverständlichsten durch das, was sie *ist*" (52).

Damit wendet B. den Analogiegedanken, ganz im Sinne seiner dogmatischen Grundposition, auch auf die politische Ethik an. Im Gegensatz zur katholischen Theologie gibt es keine analogia entis, keine natürliche Ent-

sprechung des geschaffenen Seins mit dem Sein Gottes, sondern nur eine durch die Offenbarung und das Wort selbst geschaffene Analogie (Kirchl. Dogmatik II 1, S. 262). Das Gesetz hat keine Allgemeingültigkeit in dem Sinne, als sei es jedermann abseits von der Offenbarung und dem Wort der Verkündigung bekannt, es richtet sich auch, ebensowenig wie das Liebesgebot, an „irgendwelche, in irgendwelchen natürlichen oder geschichtlichen Gemeinschaften stehenden Menschen" (I 2, S. 419). Das Gebot gilt nur dem wahren Israel, der Kirche Christi. Das bedeutet nun aber darum keine Verengung im klerikalen Sinne, weil in dem Raum zwischen Himmelfahrt und Parusie Jesu Christi die ganze Menschheit in Verbindung zur Kirche existiert (I 2, S. 466). Die Königsherrschaft Christi bringt Kirche und Welt in den christologischen Bereich und macht aus dem Staat einen „sekundär-christologischen Annex zur Kirche" (B. E. Benktson, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, 1948, S. 260).

B. kann darum in seinen Gifford-Lectures von 1938 „Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre" vom *politischen Gottesdienst* der Christen sprechen, der neben dem christlichen Leben und dem kirchlichen Gottesdienst die dritte Form des Gottesdienstes ist. Durch ihn geschieht eine vorläufige, aber reale Heiligung der Welt, indem in sie hinein das Wort Gottes als das Wort von Jesus Christus als dem alleinigen Herrn und Richter der Welt gesprochen wird. Im Aufruf zum Gehorsam gegen Gott und zu Dankbarkeit und Buße werden die politischen Herrscher zu Dienern Gottes im Sinne von Röm 13 6, wobei allerdings im Raum der Welt als des „Noch nicht" der vollendeten Herrschaft Christi nur äußerliches Recht, äußerlicher Friede, äußerliche Freiheit geschaffen werden können. Diese Herstellung von Recht und Frieden kann u. U. die Anwendung von Gewalt erfordern, und auch der Christ darf sich dem nicht entziehen, denn wir befinden uns dabei „an der Grenze der Kirche, im Raume der noch nicht erlösten Welt" (215). Christen dürfen sich der ultima ratio der gewaltsamen Resistenz nicht entziehen.

Von den theologischen Voraussetzungen B.s aus hat auch P. Schempp das Evangelium als „politische Weisheit" verstanden. Er geht davon aus, daß das Evangelium die alleinige, barmherzige und gerechte Weltherrschaft Gottes verkündigt, wobei er den christokratischen Charakter dieser Herrschaft weniger stark betont als B., obwohl er auch darum weiß, daß „das Ziel der Welt fest steht: alle Zungen müssen bekennen, daß Christus der Herr ist, daß das Wort Gottes tatsächlich herrscht" (23). Das Evangelium ist politische Nachricht sowohl für die Gemeinde, indem sie unter Anwendung der Redefreiheit „ihr Recht selber gestaltet, und selber urteilt, was recht ist" (44), als für den Staat und seine Wohlfahrt. Im Sinne des kongregationalistischen Gemeindegedankens, der Mündigkeit der Gemeinde

müßte diese durch ihre Existenz „den Tatbeweis politischer Weisheit" (54) erbringen und ganz von selbst von Einfluß auf die politische Gestaltung des Zusammenlebens im Staat sein. Wenngleich sich aus dieser Prämisse auch keine ideale Staatskonstruktion ergibt, so folgen doch gewisse politische Konsequenzen aus dem Obersatz, daß Gott allein die Welt regiert: die Ablehnung des politischen Absolutismus und der Anarchie, des Fatalismus und Fanatismus.

Man hat den Standpunkt B.s als *Christokratie* oder *Verkündigungstheokratie* bezeichnet, denn im Unterschied zum altcalvinistischen Begriff der Theokratie ist das Werkzeug der Herrschaft Christi nicht die staatliche Zwangsgewalt, sondern allein das Wort der Verkündigung. Die Hauptpunkte der sich an die Position B.s anschließenden Kontroverse dürften folgende sein: 1. Wie verhält es sich mit der Stringenz des von B. angewandten Analogiegedankens? Sind die praktischen Rechtssätze, die aus dem Glauben an Christus folgen (Parlamentarismus, Absage an Geheimdiplomatie und -politik, Führerstaat, Eintreten für den Sozialismus usw.) analytische Urteile, d. h. solche, die aus dem Begriff des Glaubens mit Notwendigkeit folgen, oder synthetische, d. h. solche, die aus der geschichtlichen Gegebenheit und dem Glaubensurteil über sie stammen? 2. Ist die Gestalt der Lehre von den zwei Reichen, wie sie bei B. vorliegt, nämlich als zwei konzentrischen Kreisen, die eine gemeinsame Mitte haben, biblisch-exegetisch gerechtfertigt? Setzt diese Auffassung nicht letzten Endes einen Monismus voraus, der dem biblischen Gottesgedanken nicht gerecht wird? 3. Verkennt der Hinweis auf die Schöpfungsmittlerschaft Christi, wie sie B. von Kol 1 16 her entwickelt, nicht die Verborgenheit der Gottesherrschaft in der Welt? 4. Bedeutet die Offenbarung Gottes in Christus für die Frage nach dem Recht, daß erst von dieser Offenbarung aus Recht gesetzt, ontisch geschaffen wird — oder ist die Offenbarung ein noetischer Akt, durch den das vorhandene Recht in seinem eigentlichen Wesen, nach Ursprung und Sinn erkannt wird? Schafft die Rechtfertigung das Recht allererst, oder hilft sie zum Verstehen des (immer schon vorhandenen) Rechtes?

Zu 1: Stringenz des Analogiegedankens. So wie B. die Dinge darstellt, ergeben sich aus der Anerkennung der Christusherrschaft gewisse konkrete politisch-rechtliche Regeln des Verhaltens. Diese direkte Übersetzung mag in vielen Fällen einleuchtend erscheinen, etwa wenn der Mensch als das Ziel allen Rechtes und aller Politik angesehen wird im Gegensatz zum Kollektiv, aber selbst an dieser Stelle fehlt eine Abgrenzung gegen einen extremen Individualismus und die Anerkennung von geschichtlichen Situationen, da die Gemeinschaft das Opfer des Einzelnen verlangen darf, ohne daß der Staat zum Leviathan geworden wäre. Geschichtlich betrachtet

hat man auch schon ganz andere Analogieschlüsse aus dem christlichen Glauben gezogen, als sie B. zieht, z. B. kann Eusebius in seinem Panegyrikus auf Konstantin aus der Monarchie Gottes ableiten, daß die Monarchie die einzig legitime, von Gott gewollte Herrschaftsform sei, weil „der christliche Regent auf Erden nach dem göttlichen Urbild regiert und sich in seiner *Gleichheit* mit der *Monarchie Gottes* stark fühlt, . . . denn gewiß überragt die Monarchie jede andere Verfassung und Regierungsform, da ihr Gegenteil, die demokratische Gleichheit der Macht, eher als Anarchie und Unordnung beschrieben werden kann" (Panegyrikus, 3). In der Tradition des Puritanertums dagegen wird aus der Monarchie Gottes die konträre Folgerung gezogen: weil Gott allein der souveräne Herr der Welt ist, darf sich keine weltliche Obrigkeit als Einherrschaft betätigen. Man kommt in dieser Tradition also zur Bejahung der Demokratie. Und könnte nicht die Analogie aus dem Gehorsam der Christengemeinde gegen den Friedensfürsten zu einem Bekenntnis zum Pazifismus führen, weil die Zeugen der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen nun auch Zeugen der Versöhnung unter den Menschen sein sollen? Demgegenüber aber kommt B. zur Bejahung gewaltsamer Konfliktlösungen, weil die Christengemeinde um den Zorn Gottes weiß. Wer sagt aber, daß wir Christen die Vollstrecker des göttlichen Zornes sein sollen? Widerspricht dem nicht Röm 12 19? Und führt das in der politischen Praxis nicht dazu, daß im Namen des Christentums Kreuzzüge und heilige Kriege geführt werden? Ist damit nicht im Grunde der Analogiegedanke aufgegeben, wenn der im Raum der noch nicht erlösten Welt stehende Christ aus dieser das Gesetz seines Handelns nimmt? Und besteht dann noch ein grundsätzlicher Gegensatz zur lutherischen Lehre von den zwei Reichen, die ja beide Reiche *Gottes* sind? Offenbar handelt es sich bei diesen Aussagen B.s nicht um analytische, sondern um synthetische Urteile, wobei ein sehr geprägtes politisches Leitbild das Vorgegebene ist, das nun nach seiner theologischen Rechtfertigung fragt.

Mit dem Analogiegedanken stehen wir vor einem der theologischen Strukturprinzipien der ganzen B.schen Theologie. Auch für seine Schöpfungslehre ist er wesentlich, denn die Schöpfung ist ein Analogon zur Erlösung und kann vom Glauben an den Erlösergott einsichtig werden. Dazu bemerkt der dänische Theologe Regin Prenter: Es wird die Folge sein, daß die Realität der geschaffenen Welt verflüchtigt und damit die Betrachtung des geschaffenen Menschenlebens doketisch wird. Von einem gewissen *Schöpfungsdoketismus* kann man auch die Schöpfungslehre Barths kaum freisprechen (Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths. Theol. Zeitschr. (Basel) 1946, H. 3, S. 161—82). Von katholischer Seite hat sich Hans Urs von Balthasar mit dem Analogiegedanken bei B. auseinandergesetzt (Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths. In: Divus Thomas 1944, S. 201 ff.; Analogie und Natur, ebd. 1945, S. 1—56).

Balthasar stellt fest, daß sich der Begriff der Dialektik dem der Analogie bei B. unterordnen lasse, daß aber die Möglichkeit einer solchen Unterordnung von der Anerkennung eines Begriffs der geschöpflichen Natur abhängig sei. „Nur wer die Selbständigkeit der Natur anerkennt, kann die Souveränität der Gnade beschreiben, und nur wer die Analogia entis im Sinne eines philosophischen Prinzips als Voraussetzung der Offenbarungsbeziehung zwischen Gott und Geschöpf festhält, kann die Analogia fidei als deren Prinzip vertreten" (Analogie und Natur, S. 3). „Eine Theologie, die die Philosophie restlos *in sich* enthielte und somit das Philosophische aus sich selbst *deduzieren* könnte, wäre nicht nur theologia gloriae, sondern „theologia Dei", „cognitio matutina", „Gnosis", „Ideenschau". Sie wäre jedenfalls nicht mehr „Glaubenswissenschaft" (a. a. O. S. 7). „In Christus vollendet sich die Analogia entis, als Unauflösbarkeit des doppelten Prius von Gnade (Theologie) und Natur (Philosophie). Ist ein reines „von unten nach oben" (im Sinne Schleiermachers und Ritschls) unmöglich, weil es die Analogie aufhebt, so auch ein reines „von oben nach unten" (die Gefahr bei Karl Barth), weil es die Natur zu einer bloßen (Hohl-) Form der Gnade verflüchtigt. Ein reiner, auch christologischer, „Platonismus" der Gnade entzieht sich selbst seine Grundlage. Auch die Analogia fidei ist nur möglich, wenn sie sich selbst als die theologische Form der Analogia entis versteht" (a. a. O. S. 52—53). Außerdem vgl. G. Söhngen, Analogia entis oder analogia fidei? (Wiss. u. Weish. 9 [1942], S. 91—100).

Sowohl die Kritik Prenters wie die Balthasars zeigen die Schwierigkeiten, die mit dem Analogiegedanken verbunden sind, auch wenn er als „analogia fidei" auftritt. Der Autarkie der in sich selbst verweilenden Natur (analogia entis) steht die Gefahr des Doketismus, der Entleerung des geschaffenen Seins, einerseits und einer platonisierenden Gnosis anderseits gegenüber (analogia fidei). Der Glaube an den im Kreuz erscheinenden deus absconditus wird zwar das Wirken Gottes in den Kreaturen als Werk eines und desselben Gottes anerkennen, ohne jedoch diesen Glauben zum allgemeinen Erkenntnisprinzip machen zu wollen.

Zu 2: Zur Lehre von den zwei Reichen. Indem B. die in der lutherischen Theologie übliche Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium durch eine Zusammenschau der beiden ersetzt, wobei das Evangelium das Übergeordnete ist und das Gesetz die Form des Evangeliums wird, sieht er das Verhältnis der beiden Reiche im Bild zweier konzentrischer Kreise, deren innerer die Kirche und deren äußerer der Staat ist. Das Anliegen, das B. dabei hat, ist, daß das Handeln des Christen in den beiden Reichen von einer einheitlichen Befehlsstelle aus geleitet und in allen Fällen Zeugnis der Königsherrschaft Christi sein soll. Die Voraussetzung, die dabei exegetisch gemacht wird, ist die, daß der Sieg Christi über die Mächte auch den Staat in seiner jetzigen Gestalt umfaßt, indem die in Röm 13 genannten *ἐξουσίαι* nicht nur menschliche Obrigkeit bedeuten, sondern Engelmächte. Diese

von G. Dehn (Engel und Obrigkeit) [1]) und H. Schlier (Vom Antichrist) [2]) in der K. B. zum 50. Geburtstag gewidmeten Festschrift „Theologische Aufsätze" (München 1936) vorgetragene Exegese hat inzwischen sowohl lebhaften Widerspruch wie Zustimmung erfahren.

B. behauptet, die Bezeichnung *ἐξουσία* bedeute eine Engelmacht, die, ohne ihren an sich widergöttlichen Charakter und ihre Gefährlichkeit eingebüßt zu haben, Jesus Christus dienstbar geworden ist. Dem pflichtet O. Cullmann bei, vgl. Christus und die Zeit [1946], S. 172: Für jeden, der unbefangen und unbeeinflußt durch den profangeschichtlichen Gebrauch des Wortes und die uns geläufige Übersetzung in moderne Sprachen von den übrigen paulinischen Stellen an Röm. 13 1 herantritt, ist es das durchaus Nächstliegende, dem Plural *ἐξουσίαι* keinen anderen Sinn beizulegen als den, den er bei Paulus immer hat, nämlich den von Engelmächten [3]). Diese Auffassung ist allerdings durchaus nicht einhellig unter den Exegeten vertreten. Als neutrales Wort für „Macht" im menschlich politischen Sinne wird Röm 13 1 verstanden von G. Kittel (Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christen über den Staat, 1939); F.-J. Leenhardt (Le chrétien doit-il servir l'Etat? 1939); P. Althaus (Der Brief des Paulus an die Römer. NT Deutsch, S. 110): „Der Ausdruck deutet in keiner Weise an, daß die Beamten Träger dämonischer Macht seien"; A. Nygren (Pauli brevet till Romarna, 1944); W. G. Kümmel (Das Urchristentum [IV], Sammelbericht in ThR, 17. Jahrg. 1948, S. 136): „Diese Deutung des Begriffs *ἐξουσίαι* auf Engelmächte in Röm 13 ist äußerst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. Es fehlt jeder Hinweis in Röm 13, daß mit ihm etwas anderes gemeint sei als die 13 3 genannten *ἄρχοντες* = irdische Machthaber; ferner fehlt gerade in Röm 13 jeder Vorbehalt gegenüber diesen angeblich dämonischen Mächten, der doch nicht fehlen dürfte"; H. v. Campenhausen (Zur Auslegung von Röm 13: Die dämonistische Deutung des *ΕΞΟΥCΙΑ*-Begriffs. In: Festschrift zum 80. Geburtstag von Alfred Bertholet [1950], S. 97—113): „Die sogenannte dämonistische Deutung des *ἐξουσία*-Begriffs im 13. Kapitel des Römerbriefs ist aus dem Wortlaut der Stelle selbst nicht zu begründen; sie ist sachlich ohne Parallelen und durch die altkirchliche Exegese nicht zu stützen; sie widerspricht in ihrer Konsequenz dem, was wir sonst von der urchristlichen Engel- und Dämonenlehre wissen, und sie paßt auch nicht zu den klar erkennbaren Absichten, die Paulus an dieser Stelle verfolgt. Sie ist unhaltbar" (112—13); R. Bultmann (Theologie des Neuen Testaments, 1948, S. 257): „Das Gesetz konkretisiert sich für die Heiden z. B. im Staat, dessen Regierung von Gott geordnet und Gottes Dienerin ist, und der deshalb auch *διὰ τὴν συνείδησιν* gehorcht werden soll (Rm 13 1–5)".

An der Verbindung von Engelmächten und Obrigkeit im NT hält W. Schweit-

1) Wieder in Unsere Predigt heute, S. 43ff. (Stuttgart 1946).

2) Vgl. auch Mächte und Gewalten im Neuen Testament. Theol. Bl, 1930, Sp. 292.

3) Vgl. schon ders. Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament (Zürich 1941).

ZER fest (Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament. München 1949). Diese kosmische Verflochtenheit des Staates besagt, daß er zum Bereich der geschaffenen Dinge gehört, und mit allen geschaffenen Dingen steht der Staat durch das Kommen Christi vor einer eschatologischen Entscheidung, vor der die Engelmächte im „Himmel" genau so wie die Staaten auf Erden stehen, denn beiden wird die Herrschaft Christi verkündigt (67—68). Die These vom kosmisch-engelhaften Charakter des Staates dient hier also dazu, die „Verkündigungstheokratie" exegetisch auch gegenüber dem Staat zu rechtfertigen. Die Qualifikation als gut oder böse, als Diener Gottes oder Rebell, soll also der Staat eigentlich erst erfahren, wenn er in die eschatologische Entscheidung, also in die Begegnung mit Christus gestellt wird. Dieser Auffassung steht jedoch die schon im Spätjudentum geübte dialektische Beurteilung des Staates gegenüber. H. LJUNGMAN (Guds barmhärtighet och dom. Fariséernas lära om de två „måtten". Lund 1950) hat nachgewiesen, daß es sich bei der Beurteilung des Staates bei den Rabbinen um einen Sonderfall ihrer Anschauung von Gottes zwei Maßen handelt, dem Maß der Barmherzigkeit und dem Maß des Gerichts. Beide bestehen nebeneinander, und beiden Maßen entsprechen die Gegenüberstellungen von Garten Eden und Gehinnom, Reich des Lebens und Reich des Todes, Himmelreich und Reich der Erde. Aber beide Bereiche sind Reiche *Gottes*, und darum können sowohl das irdische Reich wie der Tod sowohl gut wie böse sein. Wohl ist das irdische Reich in seiner römischen Gestalt böse, weil das Volk Roms und sein Herrscher von Gott abgefallen ist und sich gegen seinen Willen auflehnt, aber doch besteht kein ausschließlicher Gegensatz zu diesem Reich, weil Gott durch dieses Reich Recht und Ordnung auf Erden schaffen läßt. So existiert dieses Reich doch trotz des Bösen in ihm nach dem Willen des Schöpfers und ist ein Werkzeug für seinen Willen, als Beschützer des Rechtes und der Ordnung auf Erden. Ebenso ist der Tod etwas Böses, weil er die Strafe für die Sünde der Menschen ist, aber zugleich eine göttliche Ordnung, weil er nicht nur die Bösen, sondern auch die Guten trifft, und somit zu dem von Gott geordneten Leben gehört. Die Schöpfung schließt nach den Rabbinen schon eine Kombination von Gnade und Gericht in sich, und das geschichtliche Handeln Gottes ist nicht ein Ausgleich zwischen beiden, sondern ein gleichzeitiges Geltenlassen und Zur-Geltung-bringen beider.

Diese Ergebnisse sind in unserem Zusammenhang darum von Interesse, weil sie den Quellort der Lehre von den zwei Reichen zeigen, und zugleich deutlich machen, daß es weder der Bemühung der Christologie noch der Dämonologie bedarf, um einerseits den Staat als göttliche Ordnung zu verstehen und anderseits seinen ambivalenten Charakter als gut *und* böse zu erklären. Man sollte es unterlassen, über das Maß dessen hinaus, was das NT selbst an dämonologischen Bezügen andeutet solche zu konstruieren, sondern eher diese darauf befragen, was sie sachlich und theologisch meinen. Es fehlt im NT jede Reflexion über den Zusammenhang von Rechtfertigung und Recht im Sinne einer monistischen Ableitung des einen aus dem anderen. Dagegen wird der rechtsstaatliche Charakter Roms in Röm 13 ganz im Sinne der spätjüdischen Literatur anerkannt — ohne daß dieser aus der Christologie abgeleitet würde.

Freilich genügt dieser Rechtscharakter des Staates nicht, um ihm die Gerechtigkeit vor Gott zu verschaffen. Diese kommt nicht aus den Werken, sondern durch die Vermittlung Christi, durch seine Versöhnung und Erfüllung des Gesetzes. Dem Wort von der Versöhnung gegenüber muß sich gewiß auch der Staat entscheiden, und das ist dann auch die Stelle, wo man von „Verkündigungstheokratie" reden kann. Man sollte jedoch die Präexistenzchristologie nicht für eine christokratische Herleitung des Staates bemühen, sondern den Entscheidungscharakter der Offenbarung dadurch wahren, daß sich alles Menschlich-Geschichtliche, auch der Staat, jeweils in der Entscheidung gegenüber dem Wort Gottes qualifiziert.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß vom Neuen Testament her kein Anlaß gegeben ist, die beiden Reiche als konzentrische Kreise zu sehen, vielmehr stehen sich die zwei Maße und Reiche dualistisch gegenüber, wobei der Schöpfergott sie beide regiert und durch seinen Sohn in beiden die Herrschaft aufrichtet[1]).

Zu 3: Verborgenheit der Gottesherrschaft. B. stellt von der Tatsache der Auferstehung Christi her, aber auch von der Präexistenzchristologie des Kolosserbriefs ausgehend die Dienstbarkeit der Mächte, einschließlich der „politischen Dämonen und Dämonien" (Rechtfertigung und Recht, S. 16) fest. Dazu bemerkt der norwegische Lutheraner Leiv Aalen in einem Aufsatz über „Humane und christliche Ethik. Zum Verständnis der Lehre von den zwei Regimentern" (Human og kristen Ethik. Til forståelse av laeren om de to regimenter. Norsk Teologisk Tidsskrift 1948, S. 26):

Barths Fehler in der Deutung von Kol 1 15; 2 15 usw. als „christologischer" Begründung der Staatsmacht (Rechtf. u. Recht S. 14 ff.) ist, daß er lehrt, Christi kosmische Herrschaft sei direkt wirksam und so weit auch offenbar in der Rechtsordnung des Staates, daß die Diener des Staates als ministri extraordinarii *ecclesiae* (S. 34) hervortreten. Diese Deutung widerstreitet dem gesunden biblischen Christozentrismus, der die offene Herrschaft Christi auf die Kirche beschränkt (Joh 18 33 ff.) und der lehrt, daß seine kosmische Herrschaft bis zum Gericht verborgen ist.

Gerade um diese Frage ist auf einer Konferenz der Studienabteilung des Weltkirchenrates in Genf, die im Januar 1947 in Château Bossey stattfand, gerungen worden. Die Gespräche und die Ergebnisse sind in einem Band „Der Weg von der Bibel zur Welt" dargestellt. Die Schlußthesen

1) Vgl. neuerdings dazu G. Törnvall, Den kristne i de två rikene (Der Christ in den zwei Reichen), Svensk teologisk kvartalskrift, 26. Jahrgg. [1950], S. 397—402. „In beiden Fällen, in beiden Reichen handelt es sich um die Gottesherrschaft. Das weltliche Reich ist gewiß nicht christlich, aber es ist *göttlich*, denn Gott selbst ist der Schöpfer und Christus ist der Mitschöpfer auch beim weltlichen Reich" (399).

gehen gerade auch auf die Frage nach der verborgenen oder offenbaren Herrschaft Christi ein und seien darum hier wiedergegeben.

1. Gott hat in Christus, dem ewigen Wort, die Welt geschaffen und regiert sie in ihm als dem Auferstandenen und Erhöhten.

2. Gott hat in dem fleischgewordenen Christus die von ihm abgefallene Welt mit sich versöhnt. Durch ihn ist der neue Äon hereingebrochen — mit der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel für alle, die an ihn glauben. Der alte Äon wird aber erst im Endgericht aufgehoben, und bis dann leben die Gläubigen in dauerndem Kampf mit allen bösen Mächten.

3. In diesem Äon ist die Erlösung nur in der Kirche als Leib Christi gegeben. Aber Gott wirkt nicht bloß in der Kirche, sondern erhält in Christus die ganze Welt und nimmt auch die Mächte dieser Welt in seinen Dienst, auch wo sie davon nichts wissen.

4. Die Kirche verkündigt vom Worte Gottes her, so wie sie es aus der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments allein hört, daß Christus Herrscher der ganzen Welt ist, und sie hat das Recht und die Pflicht, alle Menschen und auch den Staat, für den sie dauernd Fürbitte zu leisten hat, auf das verpflichtende Gesetz Gottes hinzuweisen und alles Unrecht mit dem Worte Gottes zu strafen.

5. Die Kirche hat auch die besondere Pflicht, ihre Glieder zu klarem Bewußtsein der Bedeutung der Herrschaft Christi für ihr ganzes Leben einschließlich ihres Berufslebens zu führen.

6. Die Kirche hat ihre Verkündigung an die Welt und über die Welt, wie alle ihre Aufgaben, zu vollziehen in Befolgung des Liebesgebotes ihres Meisters und in der Kraft seines Geistes. Sie hat dabei in Gehorsam zu hören auf das biblische Zeugnis über die praktische Verwirklichung des Gotteswillens in Israel, wie dies in Gesetz und Propheten bezeugt und in Jesu Wort und der Mahnung der Apostel in ihrer letzten Tragweite aufgedeckt wird.

7. Im Vollzug dieser Lehraufgabe geht sie deshalb den Weg vom Neuen Testament zu den alttestamentlichen Ordnungen Israels, um von der ganzen Bibel her, deren Mitte Christus ist, die menschlichen Lebensgestaltungen in ihrer biblischen Prägung zu erfassen und damit die Struktur und Bestimmung des Gemeinschaftslebens einer Klärung zuzuführen und für unsere Zeit neu zu formulieren.

In These 2 wird das Verhältnis von Offenbarkeit und Verborgenheit der Gottesherrschaft unter den Begriffen des alten und neuen Äon gesehen, die beide nebeneinander existieren und den Gläubigen zu ständig neuer Entscheidung herausfordern. These 3 sucht die Mitte zu halten zwischen einer allzu starken Trennung von Kirche und Welt einerseits und einem enthusiastischen Klerikalismus anderseits. These 6 vermeidet geschickt den Irrweg des Fundamentalismus, indem sie nicht von einer Gestaltung der Welt nach den Sozialprinzipien der Bibel redet, sondern von einem gehorsamen Hören auf das biblische Zeugnis über die praktische Verwirklichung des Gotteswillens in Israel

usw., wobei es Sache der Erleuchtung durch den Heiligen Geist (Th 4) ist, das Wort für die Gegenwart zu finden.

Als Ergebnis der neueren Diskussion über die Verborgenheit der Gottesherrschaft darf festgehalten werden:

1. Die eschatologische Sicht des Neuen Testamentes macht sowohl die Unterscheidung wie das Zusammensein der beiden Reiche deutlich. Sie können nicht als ein beziehungsloses Nebeneinander verstanden werden, denn das würde zu einer Spiritualisierung, Privatisierung und falschen Verinnerlichung der Botschaft vom Gottesreich führen. Sie können aber auch nicht einfach als ineinander aufgehend gedacht werden; die Konsequenz davon wäre eine Zwangstheokratie, ein christlich-soziales Programm im Sinne des „social gospel", eine schwärmerische oder klerikal-gesetzliche Ethik.

2. Das Verhältnis der beiden Äonen darf nicht im platonischen Sinne als Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur gesehen werden, vielmehr muß deutlich werden, daß diese gegenwärtige Welt sowohl unter dem Anspruch wie unter der Verheißung der Gottesherrschaft steht, nicht nur die Kirche, sondern auch Recht und Staat. Christus ist zwar nicht Gesetzgeber, aber er nimmt das Gesetz in seine Hände und legt es aus, insofern gibt es eine Normierung der weltlichen Ordnungen durch die Christusbotschaft, ja sogar eine theologische Legitimierung der lex naturalis (so Ernst Wolf, E. Wiesner und O. Weber in einem Gutachten zur Bossey-Konferenz)[1]).

Zu 4: Bedeutung der Offenbarung für die Rechtsfindung. B. selbst hatte festgestellt, daß „das Gebot der positiven Offenbarung mit dem Gebot des Naturrechts inhaltlich genau zusammentrifft" und hatte daraus den Schluß gezogen, daß „sich die Polis auch da im Reiche Jesu Christi befindet, wo ihre Träger diesen Sachverhalt nicht kennen oder nicht wahrhaben wollen". Es entsteht hier nun die Frage, ob diese inhaltliche Koinzidenz von Natur und Gnade den Schluß zuläßt, daß es eine ontische Vorgegebenheit des Rechtes gibt, zu der die Offenbarung lediglich in eine noetische Beziehung tritt, oder ob die Offenbarung als solche die Findung

1) Die theologische Legitimierung des Naturrechts wird von E. Wolf auch in seinem Aufsatz „Libertas christiana. Grundsätzliche Erwägungen zur Frage nach der biblischen Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute" (Theol. Existenz heute. Neue Folge H. 18. München 1949) ausgesprochen. „Denn analog der ‚Einklammerung' der humanistischen Anthropologie durch das in Christus enthüllte Bild des wahren Menschen wird auch das Naturrecht durch jene ‚christologische' Begründung des Rechts nicht beseitigt. Es bleibt, aber als Phänomen, nicht als Ideologie" (31).

des „richtigen Rechts" erst ermöglicht. Im ersten Falle wären wir unter den Vorbehalten, die in 1. (Stringenz des Analogiegedankens) zur Sprache kamen, irgendwie doch wieder an die natürliche Vernunft gewiesen, andernfalls wäre die Offenbarungsurkunde, die Heilige Schrift, die Quelle des Rechtes und wir hätten nach der „biblischen Rechtsweisung" zu fragen. An drei Beispielen soll die Diskussion hierüber dargestellt werden: an dem Beitrag des englischen Theologen W. A. WHITEHOUSE zur englischen Barth-Festschrift 1947 „The State and Divine Law", an J. ELLUL „Die theologische Begründung des Rechtes" (1948) und ERIK WOLF „Rechtsgedanke und biblische Weisung" (1948). WHITEHOUSE vertritt die Ansicht, daß der rechte Staat dem göttlichen Gesetz untertan sein muß, und selbst wenn die bürgerliche Regierung von der kirchlichen Rechtsprechung getrennt und unabhängig bleibt, so ist er doch positiv mit der Erlösungsordnung verbunden. „Jeder Staat ist ein sündiger Organismus, der in einer sündigen Lage handelt, doch ist es kraft des Erlösungswerks Christi und der Unterwerfung des Staates unter ihn für den Staat möglich, so zu handeln, daß sein Handeln im Namen Jesu Christi als richtig gelten kann. Wenn er so handelt, dann wird diese Handlung als vernünftig und gerecht auch von allen Menschen guten Willens und richtiger Vernunft bestätigt werden. Das ist die Wahrheit hinter der klassischen Lehre vom Naturrecht" (210). Durch die Existenz des Staates und die Erfüllung politischer Pflichten genießen alle Menschen etwas von der Freiheit, die Christus für die Menschheit erworben hat; so dient der Staat in seiner beschränkten Weise den Zielen des in Jesus Christus aufgerichteten Gottesreiches. Zur Rechtsfindung bedarf es des theonomen Denkens, das zwar die relative Eigengesetzlichkeit, gleichsam den „technischen" Charakter des Rechts nicht aufhebt. So macht auch die durch den Glauben möglich gewordene Erleuchtung der Vernunft (rational illumination) die Mitarbeit der Experten, ganz abgesehen von deren Glauben oder Unglauben, bei der Lösung der staatlichen Aufgaben nicht überflüssig. Das „göttliche Gesetz" begegnet dem Staat in dreifacher Berührung mit der Kirche: 1. indem die Kirche vom Staat Freiheit und Frieden fordert; dabei muß die Kirche ihre eigene Lebensform in ihrer Bedeutung für den Staat ernst nehmen, und der Staat solche politischen Formen annehmen, daß Christen ohne Gewissensnöte sich an seinem Leben beteiligen können; 2. indem der Staat mit der Verkündigung des wahren Glaubens durch die Kirche rechnet, sich vom Heidentum befreit und keine offizielle Religion außer dem Christentum fördert; 3. indem der Staat auch bei politischen Entscheidungen, die nur indirekt von diesen Berührungen mit der institutionellen Kirche betroffen werden, Fragen „technischen" Charakters vom theonomen Denken her und im Licht des göttlichen Gesetzes sieht.

Die Darlegungen von WHITEHOUSE zeigen, wie die englische Naturrechtstradition durch den christologischen Ansatz zwar nicht umgestoßen und außer Kraft gesetzt, aber noch weitergebildet und vertieft worden ist.

Ähnlich will auch ELLUL mit seiner Frage nach der theologischen Begründung des Rechtes das *Phänomen* des Naturrechts nicht umstoßen oder vergleichgültigen, sondern nach der Bedingung seiner *Möglichkeit* fragen. Es geht ihm dabei nicht um ein „christliches Recht", denn „so wenig es für mich keinen christlichen Staat gibt, weil nämlich der Staat von Gott zu einem anderen Zweck als zur Förderung des Glaubens gegeben ist, so kann auch das Recht keinen christlichen Gehalt besitzen" (11). Wollte man auf Grund des Evangeliums ein Recht schaffen, das auch für Nichtchristen gültig wäre, so ist das eine Häresie, weil es verlangt, daß Nichtchristen wie Christen leben. Es geht schlechterdings nicht an, das Evangelium inhaltlich in ein Gesetz und gar noch in ein rechtlich gefaßtes Gesetz umzuwandeln. „Das Recht gehört in den weltlichen Bereich — es ist ja selbst etwas Weltliches —, aber damit in einen Bereich, in dem Jesus Christus König ist!" (11). Es geht E. darum, in einer Situation, da das Naturrecht bestritten wird, indem das Recht in seine technische Phase eingetreten ist, nicht dieses künstlich zu erneuern, wie es die modernen Restauratoren idealistischer Prägung zu tun versuchen, sondern zu klären was das Recht innerhalb und vermöge seiner Beziehung zur Offenbarung bedeutet. Ein Überblick über die Aussagen der Bibel zeigt, daß eine „reine Rechtslehre", eine Auffassung, die keine Beziehung zwischen Recht und Gerechtigkeit sieht, biblisch betrachtet unhaltbar ist. „Ein profanes Recht gibt es nicht" (37). Man kann das Recht nicht begreifen, wenn es nicht vom Kreuz Christi her begriffen wird, in dem der höchste Akt der Gerechtigkeit Gottes, die Wiederherstellung, sich vollzieht. Diese ist auch der Sinn der göttlichen Bundesschlüsse, in denen von Adam her bis zu Christus der Mensch in seinen echten Geschöpfzustand eingesetzt wird. Bund und Gesetz sind unzertrennlich, denn im Bund gibt Gott dem Menschen die Bedingungen seines Lebens, setzt Gott sein Recht in Geltung, erkennt Gott dem Menschen Rechte zu und bestätigt das Dasein eines menschlichen Rechtes. Daß es für den Menschen Recht gibt, ist ein Akt Gottes und seiner Gnade, nicht eine Selbstverständlichkeit oder ein Stück Naturnotwendigkeit. Zur Frage, ob das Naturrecht christliche Lehre sein könne, meint E., man könne es nicht aus der dem Menschen nach dem Fall verbliebenen imago Dei ableiten. „Die Tatsache, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, zieht keineswegs nach sich, daß diese imago Dei nach dem Fall hinreichte, um dem Menschen eine Erkenntnis des Rechtes und der Gerechtigkeit zu verleihen" (45). E. meint, daß in der „christlichen" Naturrechtsvorstellung augenscheinlich das, was uns Gott sagt

mit dem verfälscht wird, was die menschliche Vernunft davon hält; sie könne in keinem Punkte christliche Lehre sein. Denn das Recht ist keine autarke Größe, auch nicht der Natur des Menschen inhärent, nicht Werk der menschlichen Vernunft, nicht statisch, sondern hat seinen Grund allein im Handeln Gottes mit der Welt, als Ausdruck seines ewigen und gegenwärtigen Willens, der in Jesus Christus erfüllt wird. Darum ist es „in seinem ganzen Umfang christozentrisch" (52), und das Naturrecht kann keinesfalls ein Treffpunkt von Christen und Nichtchristen sein. Allerdings muß dann E. doch zugeben, daß uns „die Tatsache des Naturrechts zur Anerkennung einer Berührung mit dem göttlichen Recht nötigt" (55). Menschliches Recht hat seinen Platz zwischen Bund und Parusie, es ist eine Zwischengröße, die von Gottes Gerechtigkeit durch Bund und Urteil überdeckt wird. Die Funktion des Rechtes besteht in der menschlichen, bruchstückweisen, kontingenten Verwirklichung eines Bundes, der erst am Ende der Zeiten seine Erfüllung findet. Trotz der Betonung der christozentrischen Begründung des Rechtes legt E. doch Wert darauf festzustellen, daß das Recht keinen moralischen und auch keinen religiösen Inhalt habe, sondern weltlich sei; es soll ja für das geistliche Geschehen, das Wort Gottes, lediglich einen Rahmen schaffen. Die Erwägungen über Recht, Staat und Kirche ergeben, daß der Staat dem Recht untergeordnet ist, nicht umgekehrt; er ist für das Recht geschaffen, hat das Recht zu sanktionieren und zu hüten. Dem Recht gegenüber hat die Kirche eine vierfache Funktion: sie muß die Grenzen des Rechtes geltend machen, sie muß über das Rechtssystem urteilen, erforderlichenfalls das Recht berichtigen und unrechtem Recht im Kampf gegenübertreten, und sie hat die Aufgabe der Rechtsunterweisung gegenüber den Christen.

Zur Kritik an Ellul. Es fällt auf, daß E. das Naturrecht lediglich als eine Phase innerhalb der abendländischen Rechtsentwicklung betrachtet und die Dinge so darstellt, als handle es sich dabei um eine nachträgliche Rationalisierung faktischer Rechtszustände und Ordnungen. In der Tat hat das Naturrecht auch eine solche Rolle gespielt, aber durchaus nicht ausschließlich. Sehr oft sind naturrechtliche Erwägungen den Tatsachen vorausgeeilt und das positive Recht ist diesen Erwägungen nachgestaltet worden. So hat die Konzeption der Gleichheit aller Menschen in der Stoa stärker auf die römische Rechtsentwicklung eingewirkt, als es E. wahrhaben will. Hugo Grotius Idee des „mare liberum" hat gegen den energischen Widerstand anderer Juristen die Entwicklung des modernen Seerechts normativ beeinflußt[1]). Montesquieus Lehre von den drei Gewalten war nicht Rationalisierung eines bestehenden Rechtszustandes, sondern revolutionärer Protest gegen den Absolutismus und die

1) Vgl. P. G. M. Manser, Hugo Grotius und die Freiheit des Meeres. Divus Thomas 22 (1944), S. 309—20.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen der französischen Nationalversammlung war mehr als Kodifizierung eines vorhandenen Zustandes. Hat so das Naturrecht in seiner Geschichte einen sehr viel stärker normativen Charakter als es E. wahrhaben will, dann widersetzt es sich der von E. geübten geschichtlichen Relativierung und wird Ausdruck eines Wissens des natürlichen Menschen um das Recht und die Billigkeit. Von da her wird allerdings auch die Bestreitung dieses Wissens durch den Rekurs auf den Sündenfall bei E. fraglich. Jedenfalls ist doch merkwürdig, daß Paulus weder in Röm 2 14 noch in Phil 4 8 sein Reden von dem Gesetz im Herzen der Heiden und dem *δίκαιον* durch den Hinweis auf den Sündenfall einschränkt und sichert. So will es auch nicht ganz befriedigen, wenn E. in seiner Exegese von Röm 2 14 allein auf das Handeln des Heiden abhebt, aber von dem ins Herz geschriebenen Gesetz nichts wissen will. Das Tun des Menschen ist ja nicht bloß blinde Instinkthandlung, sondern setzt ein Wissen um seine Möglichkeiten und ein Selbstverständnis voraus. Dies zuzugeben tut der Tatsache, daß kein Mensch aus seinen Werken gerecht wird, keinen Eintrag.

Ein weiteres Moment der Kritik scheint mir darin zu liegen, daß E. das Recht im *Bund* begründet sein läßt. Dabei bleibt die Frage unerörtert, ob mit dieser Begründung nicht eine Verschiebung des Ontischen und des Noetischen stattgefunden hat. Wenn schon das Recht erst im ontischen Sinne durch den Bund begründet sein soll, dann enthält der Bundesgedanke in sich schon eine Rechtsidee, die den Bund als solchen überhaupt erst logisch und ontisch ermöglicht. Es entsteht dann für E. die Schwierigkeit, mit der Tatsache fertig zu werden, daß es den Bundesgedanken auch außerhalb Israels gibt. Das römische Recht kennt ein foedus aequum und foedus iniquum, wobei im zweiten Falle, ähnlich wie beim biblischen Bundesgedanken, die Herrschaftsbeziehung vorschlägt (vgl. M. Kaser, Römische Rechtsgeschichte. Göttingen 1950, S. 49). Kann man dann im Ernst noch den Satz aufrecht erhalten „es gibt kein Recht, das der Natur des Menschen inhärent wäre" (51)? Kann der erklärende Nachsatz „da nämlich Gott allein das Recht schafft" das Vorhandensein einer Rechtsidee in allen Menschen aufheben? Wenn die Schöpfung im Sinne Barths die Grundlage des Bundes ist, dann braucht auch die Annahme einer allgemeinen Rechtsidee in der Menschheit keine idealistische Ketzerei zu sein. An anderer Stelle sieht sich E. selbst zu diesem Zugeständnis gezwungen, wenn er auf S. 5 sagt, daß „die Tatsache des Naturrechts uns zur Anerkennung einer Berührung mit dem göttlichen Recht nötigt".

Zu § 3 „Bund" wären noch zwei exegetische Fragezeichen anzubringen: einmal zur Ableitung von berith von bara, dann zu der Behauptung, daß der erste Akt im Bundesschluß Gottes das Gericht sei. Ob berith und bara etymologisch zusammengehören, ist äußerst fraglich (vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, S. 7 Anm. 2).

Jedenfalls darf man keine weitgehenden systematischen Schlußfolgerungen an solch unsichere Etymologien anhängen. Die Beobachtung E.s, daß der Bund Gnade ist, „Akt Gottes, in dem Gott einen Partner auswählt" (37), bleibt unbeschadet der unsicheren Etymologie, zu Recht bestehen. — Sodann e

scheint eine gewisse Ungereimtheit darin, daß einerseits im Bundesschluß die Priorität der göttlichen Gnade (s. o.) behauptet wird, anderseits „ist die erste Tatsache, die zum Bund gehört — das Richten Gottes" (38). Die angeführten Beispiele überzeugen nicht, denn Gen 3 geht Gen 1 voraus, der eigentliche Bundesschluß Gottes mit Adam, und Ex 24 geht Ex 19 voraus, der Hinweis Gottes auf seine Hilfe und seinen Schutz. Wenn schon die Wiederherstellung der Sinn des Bundes ist, dann kann das Richten Gottes nur auf einen anfänglichen Gnadenerweis Gottes folgen.

Eine weitere Unausgeglichenheit scheint darin zu liegen, daß einerseits behauptet wird, es sei „das Naturrecht keinesfalls ein Treffpunkt für Christen und Nichtchristen" (52), anderseits aber die „Weltlichkeit des Rechts" betont wird (78). Ist damit nicht zugleich auch die Profanität, Universalität und Menschlichkeit des Rechtes gegeben, also sein alle Menschen umfassender Charakter? Gibt es nicht trotz der Einsicht in den variablen, fragmentarischen und vorläufigen Charakter des Rechts Menschenrechte, denen Christen wie Nichtchristen zustimmen können, wenn auch nur die Christen um die christozentrische Begründung des Rechtes wissen?

Trotz dieser kritischen Einwände bleibt doch die Studie von E. eine der eindringlichsten Arbeiten auf dem Gebiet der evangelischen Rechtsbegründung, um so dankenswerter auch, als hier ein Jurist von der Kenntnis seiner eigenen Problematik her die Relevanz der Theologie für die Jurisprudenz aufzuzeigen vermag [1]).

Neben den französischen Juristen tritt der deutsche, ebenfalls aus der reformierten Tradition stammende Erik Wolf. In den 1946 und 1947 gehaltenen Vorträgen zu unserem Problem, die gesammelt unter dem

---

1) An weiteren kritischen Einwänden gegen Ellul wurde von O. Weber (Verkündigung und Forschung III [München 1947], S. 215 ff.) vorgebracht, daß bei ihm nicht klar herausgearbeitet worden sei, was die im NT betonte Verborgenheit der Herrschaft Christi zwischen Inkarnation und Parusie bedeutet. Ähnlich auch H. H. Walz, Die biblische Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes und unser Recht (Gerechte Ordnung. Vier Vorträge. Tübingen 1948), S. 43: Daß das Recht eine Verheißung in seinem Ende hat, das kann sich der unter der Notwendigkeit des Rechts stehende Mensch nur sagen lassen von außen, vom Worte Gottes, das kann er nicht wissen und sehen von da aus, wo er steht. — Anders wieder U. Scheuner, Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung (Kirche und Recht, 1950, S. 27—44): Eine Lücke im Gebäude Elluls bildet seine weitgehende Vernachlässigung der Probleme des Staates. Ellul folgt hier der von Léon Duguit begründeten Schule vom fait social, die die in den gesellschaftlichen Gruppen sich bildende Gesetzlichkeit als Quelle des Rechtes ansieht. Soweit der Einfluß dieser Ideen reicht, die soziale Fakten in normative Gebote transponieren, wird daher auch eine kritische Stellungnahme geboten sein (42).

Titel „Rechtsgedanke und biblische Weisung“ 1948 gedruckt wurden[1]), hebt er zunächst ähnlich wie Ellul den Pluralismus der Gerechtigkeitsideale und die unvereinbaren Widersprüche im Naturrecht hervor. „Die Naturrechtslehre kann im guten Sinne gebraucht wie im bösen mißbraucht werden, je nachdem es der zugrunde gelegte, schillernde Begriff der ‚Natur‘ erlaubt“ (17). Es liegt jedem Gerechtigkeitsideal ein Wunschbild zugrunde, es ist die subjektive Spiegelung nicht nur einer Weltanschauung, sondern einer individuellen Lebenssituation (22). Damit ist die „Selbstrechtfertigung des Rechts“ ad absurdum geführt, das Wesen der Gerechtigkeit kann nicht immanent oder „weltanschaulich“ begründet werden, sondern nur „in einer radikalen Ausrichtung der natürlich-vernünftigen Rechtserkenntnis nach dem „Wort“ (28). Damit ist das Rechtsdenken nicht an eine kirchliche Systematik, sondern in freier Forschung an die grenzsetzenden und richtunggebenden Weisungen der Heiligen Schrift gewiesen. W. lehnt zwar ähnlich wie Ellul die Begründung des Rechts auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen ab, hält aber den Gedanken des Naturrechts insofern für christlich gültig, als es „in der Ordnung der geschaffenen, auf die Zukunft der Erlösten hin geschaffenen Welt“ (29) gründet. Wiederum in einer größeren Weite wie Ellul kann er zugeben, daß die „Grundzüge dieser Urordnung, die jedem das Seine bestimmt — wie die Heilige Schrift selbst bezeugt —, weithin auch von den Nichtgläubigen erkannt werden kann“ (31). In Ablehnung des positivistischen Rechtsbegriffs Luthers, der von einer Berufung auf das Gesetz Moses nichts wissen wollte und auf das kaiserliche Recht verwies, wenn es sich um die Festlegung des primus usus legis handelte, glaubt W., daß es biblische Weisungen für die Rechtsordnung gäbe, darum, weil „das Recht eben ursprünglich und seinem innersten Wesen nach nicht der Menschennatur entspringt, vielmehr eine Eigenschaft Gottes ist“ (34). Recht ist nicht immer, wie es den Reformatoren vorschwebte, „lex“ oder „Satzung“, sondern im biblischen Sinne kommt das Recht gerade oft von der „Rechtfertigung“ her und kann überhaupt erst in ihrem Lichte als das was es ist erkannt werden. Damit wird ernst damit gemacht, daß die Bibel nicht lediglich ein historisches oder religionsgeschichtliches Dokument ist, ein religiöses oder moralisches Dokument neben anderen; sie ist aber auch nicht im Sinne des Konfessionalismus ein Dokument, das der Normierung durch ein Bekenntnis bedarf,

1) Vgl. außerdem von Erik Wolf, Kirche und Recht (Furche, 1936, S. 352 f.), und: Zur rechtlichen Neugestaltung der Kirche (Junge Kirche 1936, S. 1072 f.) sowie den Artikel „Naturrecht“ in RGG² Bd. IV Sp. 445—51 und die drei Fassungen „Die Autorität der Bibel für die Rechtsordnung“ (Studien der Kommission I [Die Bibel und die Botschaft der Kirche an die Welt] der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen).

so wenig sie fundamentalistisch als Buchstabendiktatur verstanden werden darf. So darf man der Bibel auch nicht Rechtssätze, sondern Rechtsgrundsätze, nicht Verordnungen, sondern Weisungen, nicht Entscheidungsnormen, sondern Bestimmungsnormen (Richtschnuren) entnehmen. Solche Richtschnuren finden wir vor allem im Dekalog (den W. nicht in dem Sinne christologisch auslegt, wie es etwa de Quervain in „Die Heiligung" I S. 305 ff. tut), in den apostolischen Haustafeln, in den Worten und Gleichnissen Jesu sowie in rechtlich bedeutsamen Situationen der Evangelien. Die Frage, welche Worte der Bibel nun Weisungsbedeutung für uns haben, kann nur im Vertrauen auf die Führung und Leitung des Heiligen Geistes beantwortet werden. Wenn auch die Weisungen der Schrift zunächst nur dem Volke Gottes gelten, so ist doch im Volk Gottes die ganze Menschheit angeredet, und darum kann die Weisung der Heiligen Schrift für die Rechtsordnung aller Menschen verpflichtend sein. Diese Weisungen der Schrift enthalten insofern etwas anderes als die Rechtsphilosophie es finden kann, als drei Grenzen des menschlichen Rechtsverständnisses sichtbar werden: die Vergötzung des Rechts, der Ordnung von unten mit ihrer Berufung auf den göttlichen Funken im Menschen, die Verteufelung des Rechts, die in ihm nur ein Hindernis bei der Aufrichtung des Gottesreiches sieht oder in Überdehnung des Erbsündendogmas die Möglichkeit christlicher Lebensordnung in Rechtsformen verneint, und endlich die Gleichgültigkeit gegenüber dem Recht, als sei es ein Adiaphoron und als habe sich die Seele von der „Welt" zurückzuziehen.

Abschließend wird man sagen können, daß die Frage nach dem primus usus legis (usus politicus) und seiner Begründung aus der Schrift eine notwendige Frage ist, wenn die evangelische Rechtsbegründung einerseits die naturrechtliche, anderseits die positivistische oder historische Rechtsbegründung ablehnt. Wenn dieser Weg nicht zum Fundamentalismus oder zu einer unkritischen Verabsolutierung geschichtlicher Situationen und Aussagen führen soll, ist allerdings nun die Frage der *biblischen Hermeneutik* dringend zu stellen, wie dies in der Studienarbeit der Ökumene auch tatsächlich geschehen ist.

In ähnlicher Weise wie Erik Wolf hat C. von Dietze, der Freiburger Nationalökonom, eine christliche Begründung der Wirtschafts- und Sozialordnung gefordert (Nationalökonomie und Theologie. Heft 8 der Reihe „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945", Tübingen-Stuttgart 1947). Wie für das Recht so ergeben sich auch für die Wirtschaft aus dem Wort Gottes bestimmte Richtschnuren und Verbote. Der Dekalog ist zwar nicht juristisch zu interpretieren, stellt aber an die Wirtschaftsordnung folgende Anforderungen: keine Wirtschaftsordnung darf die Erfüllung der ersten drei Gebote unmöglich machen, der Gleichgültigkeit gegenüber dem Namen

und Wort Gottes Vorschub leisten oder die Heiligung des Feiertags behindern; keine Wirtschaftsordnung darf den Menschen als sittliche Person oder seine Gesundheit vernichten; die Wirtschaft darf die natürlichen Gemeinschaften der Familie usw. nicht zerstören und es muß noch möglich sein, daß ein Wirtschaftender der Nächste des Andern sein kann. Allerdings gibt es bestimmte Sachnotwendigkeiten, denen gegenüber die Kirche weder einen Auftrag noch eine Machtvollkommenheit hat. Da man aus den Grundlagen des Glaubens keine genauen Wirtschaftsregeln entnehmen kann, so beschränkt sich der Beitrag des Glaubens auf die Betonung der Tatsache, daß die Wirtschaft um des Menschen willen da ist und nicht umgekehrt. „Eine besondere evangelische oder auch nur allgemein-christliche Wirtschaftsordnung läßt sich nicht entwerfen" (42). So kommt von D. doch, vor allem gegenüber dem Positivismus und dem Historismus, zu einer neuen Wertschätzung des Naturrechts.

„Der altüberkommene Ausdruck Naturrecht ist sicher nicht ideal und ist ja auch vielfach schon mißverstanden und mißbraucht worden. Ob wir ihn weiter verwenden wollen, ist nicht entscheidend wichtig. Auch wenn wir es tun, werden wir nicht eine ähnlich eingehende Lehre vom Naturrecht und seinen Anforderungen, wie sie die Katholiken haben, etwa als Ergebnis evangelischer Theologie aufstellen dürfen. Aber ohne das, was am Naturrecht wesentlich ist — und der Name ist nicht wesentlich —, kommen wir auch als evangelische Christen nicht aus. Wir werden auch gerade in den gegenwärtigen Verhältnissen über den wesentlichen Gehalt des Naturrechts und die daraus abzuleitenden Folgerungen mit Katholiken und gerade auch mit überzeugungstreuen Thomisten weit mehr Übereinstimmung als Meinungsverschiedenheit feststellen" (32).

In derselben Tendenz wie VON DIETZE fordert auch H. WENZ für die Wirtschaftsordnung ein sog. „christologisches" Naturrecht, das er auch relatives Naturrecht nennen kann, da es nicht das Naturrecht des Urstandes ist, sondern nur ein dem Sündenstande gemäßes („Christologisches" Naturrecht und Wirtschaftsordnung. Ev. Theol. 1948, S. 175—81).

Auch K. H. BECKER (Vorbemerkungen zur Frage einer evangelischen Rechtsethik. Ev. Theol. 1948, S. 303—13) kommt zu einer großen Offenheit gegenüber dem Naturrecht, wenn er feststellt, der evangelische Glaube gäbe uns kein Recht, unser sittliches Handeln etwa um seiner andersartigen theologischen Motivierung willen von dem sittlichen Handeln der Reformierten, der Katholiken oder auch irgendeiner aus antiken Quellen gespeisten echten Humanität zu sondern.

„Es besteht . . . auch kein sachlicher Gegensatz zwischen dem evangelischen Glauben und der katholischen „Naturrechts"lehre nach ihrem *sittlichen* Inhalt. Dies gegenüber zum Teil uralten und verhängnisvollen interkonfessionellen oder auch internationalen Mißverständnissen deutlich herauszustellen muß als

die vielleicht dringlichste Aufgabe der ökumenischen Arbeit unserer Kirche in der Gegenwart bezeichnet werden" (307).

Wenn wir zum Abschluß dieser Darstellung uns noch einmal die Frage vorlegen, was das Ergebnis der Neubesinnung auf das Wesen des Rechts in der Theologie der Gegenwart ist, so wollen wir uns bei der Antwort nicht bei den mehr oder weniger großen internen Begründungsunterschieden aufhalten. Gewiß ist es nicht unwichtig, herauszufinden, ob die christozentrische Rechtsbegründung das Recht ontisch oder noetisch begründet, ob die Erbsündenlehre eine ausgebildete Naturrechtslehre möglich macht oder nicht; das sind alles Fragen, mit der sich die Theologie weiterhin zu befassen haben wird und die in den bisherigen Versuchen nur andeutungsweise gelöst sind. Sieht man aber die Frage der „Wiedergeburt des Naturrechts" von der höheren Warte der gesamtabendländischen Kulturentwicklung, so stehen nicht konfessionelle Unterscheidungslehren und theologische Begründungszusammenhänge auf dem Spiel, sondern das *Phänomen des Rechts* als solches. Das Ende der abendländischen Rechtsgeschichte im Positivismus und in der „reinen Rechtslehre", die Anerkennung des Staats als des höchsten „Zwecks im Recht" — das alles sind Erscheinungen, die das Phänomen des Rechts letzten Endes auflösen. Schon bei ENGELS deutet sich die Krise des Rechts an, wie sie vom Sozialismus herkommt, wenn er sagt: die juristische Weltanschauung ist die klassische Weltanschauung der Bourgeoisie. Für den Sozialismus ist das Recht lediglich die Ideologie des Kapitalismus, wodurch dieser heuchlerisch seinen Charakter als Unterdrückung verkleidet, und es gilt, das Recht als teuflische Organisation des Kampfes des Menschen gegen den Menschen zu entlarven [1]).

Die Wiedergeburt des Naturrechts im herkömmlichen Sinne würde soziologisch gesehen nicht nur die „Wiedergeburt der Menschlichkeit" bedeuten, sondern Restauration gewisser abendländischer Traditionswerte. Wenn man ja sagt zu dieser Restauration, dann wird man gewiß auch die enge Verbindung katholischer Naturrechtslehre und christologischer Rechtsbegründung bejahen, selbst wenn man auf evangelischer Seite nicht so weit geht wie auf katholischer, wo man sehr viel ungesicherter vom Menschen als dem „Herrn seines Rechts" [2]) sprechen kann. Liegt aber diese „Wieder-

1) Vgl. dazu M. FREUND, Georges Sorel. Der revolutionäre Konservativismus. Frankfurt 1932.

2) Vgl. L. BERG, Der Mensch, der Herr seiner Rechte. Die Metaphysik der Gottebenbildlichkeit im Personsein des Menschen hinsichtlich der Rechtsherrschaft nach Thomas von Aquino. Diss. Bensheim 1940; ähnlich auch E. GILSON, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Wien 1950, S. 366: Die menschliche Vernunft nimmt an der göttlichen Vernunft und am göttlichen

geburt der Menschlichkeit" in des Menschen Wollen und Laufen? Oder ist sie etwa Sache eines willentlichen Entschlusses, weil man vor den letzten Konsequenzen des Nihilismus zurückschreckt? Wenn das Wort „Wiedergeburt" aber einen dem Neuen Testament ähnlichen Sinn hat, dann kann weder eine Naturrechtsspekulation noch irgendeine Form von kirchlichem Traditionalismus diese herbeiführen, dann ist diese allein das Werk des Heiligen Geistes in der Gemeinde Jesu Christi, das lebendige Handeln des lebendigen Gottes hier und jetzt. R. PRENTER, der dänische Theologe, hat darauf aufmerksam gemacht, daß hinter der Naturrechtsspekulation der Gottesbegriff des Deismus steht. „Das Schöpfungswerk Gottes wird als ein für allemal abgeschlossenes Ganzes betrachtet, das Gott selbst sozusagen verlassen hat, dessen innere moralische Struktur das Naturrecht aber nachbilden kann. Die moralische Vernunft wird dann nicht als das konkrete Vernehmen des Schöpferwillens mir gegenüber in diesem Augenblick aufgefaßt, sondern als ein intellektuelles Vermögen, das die moralische Struktur des Daseins bloßlegen kann. Wie überall so auch hier: dem deistischen Gottesbegriff folgt ein intellektualistischer Geistbegriff" (Grundlegende Überlegungen über die Autorität der Bibel in sozialen und politischen Fragen. Manuskript 1948). Wird die Ehe zwischen dem traditionellen Naturrecht und der christozentrischen Rechtsbegründung zu eng aufgefaßt, so wird offen oder geheim die daraus entstehende Rechtsordnung eine traditionell-restaurative werden. Man wird z. B. in konkreten Fragen des Strafrechts (Todesstrafe!) oder des Familiengüterrechts (Gleichberechtigung der Frau!) zu sehr verschiedenen Urteilen kommen, je nachdem man sich an naturrechtlichen Gedankengängen orientiert oder dem freien Hören auf das Zeugnis des Heiligen Geistes vertraut. Gewiß hat jede Rechtsordnung die Tendenz zur Verfestigung und zum Rationalismus, und insofern scheint eine besondere Affinität zwischen dem Katholizismus und dem Recht zu bestehen[1]), aber jede Statik bedarf, wenn nicht „Recht zu

---

Gesetz teil und wird eben dadurch selbst Gesetzgeberin; sie kann allzeit das Wahre denken und so das Gute wollen, d. h. Handlungen beschließen, deren Maxime zum universalen Naturgesetz erhoben werden kann.

1) Vgl. CARL SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form, S. 39: Durch das Recht herrscht der (berechtigte) Rationalismus in unserer Kultur; GEORGES SOREL spricht von der „juridischen Schwäche der Völker, die den Einfluß der römischen Kirche nicht erfahren haben. Rom ist noch heute der große Bildner des Rechts. Seine Geschichte und seine Sprache geben uns die Ausdrucksmittel, die notwendig sind, um unserem politischen Denken Worte zu verleihen. — Das Recht ist das Leben des abendländischen Menschen, der Gedanke der Souveränität des Rechts der größte politische Gedanke unserer Zeit" (zitiert nach M. FREUND, a. a. O. S. 96).

PACIFIC SCHOOL

Unsinn und Wohltat zur Plage" werden soll, des spannungsreichen Gegenübers einer Dynamik, die keinen anderen Maßstab hat als den konkreten Gehorsam gegen den Herrn aller Zeiten, der auch und gerade der Herr der Gegenwart ist. In diesem konkreten Gehorsam wird den Christen nun aber nicht eine Bindung an Tradition und Gesetz, an Ideologie und Herkommen auferlegt, sondern eine Freiheit geschenkt, die ein gemeinsames Handeln in der Rechtsordnung für Christen und Nichtchristen ermöglicht [1]).

Es darf nicht verkannt werden — und dies ist wesentlich das schwankende Urteil über das Naturrecht und die Möglichkeit seiner Wiedergeburt zu klären — daß das Naturrecht eine doppelte Dimension hat: einerseits ist es ein rechtsgeschichtliches Phänomen, das seine bestimmte unwiederholbare Stelle in der Geschichte des Rechts hat. In diesem geschichtlich kontingenten Sinne wird es eine „Wiedergeburt des Naturrechts" kaum geben können. Anderseits aber hat das Naturrecht noch eine andere Dimension, insofern es das mit dem Dasein des Menschen mitgegebene Recht auf Anerkennung dieses Daseins durch die Mitwelt meint. In diesem ontologischen Sinne wird nicht so ohne weiteres von einer Ablehnung des Naturrechts gesprochen werden können, weil dies einer Aberkennung des Rechts des Menschen auf sein Dasein gleichkäme. So allein hat es auch Sinn, dieses „Naturrecht" mit dem Kerygma des Neuen Testaments zu konfrontieren und von dort her qualifizieren zu lassen.

d) Die Kirche als „Medium der Rezeption" des göttlichen Rechts

Man mag über die Möglichkeit des Analogiegedankens, eine weltliche Rechtsordnung nach dem Modell der kirchlichen zu schaffen, sowie über das von Barth dabei vorausgesetzte Verhältnis der beiden Reiche im einzelnen von seinen Thesen abweichen, so bleibt doch die gerade auch von der gegenwärtigen Erfahrung der Rechtszerstörung her dringliche Frage, in welchem Medium das göttlich-menschliche Recht rezipiert wird. Soll sich die Kirche mit einem Appell an das Gewissen der Öffentlichkeit wenden, oder soll sie nicht zunächst das Medium sein, in dem Gottes Gerechtigkeit und Recht zur Geltung kommen? Gewiß werden sich beide Wege nicht ausschließen, so gewiß das Wort Gottes seinen freien Lauf durch die ganze Welt nehmen will, aber es wird darauf ankommen, daß dort wo das

---

1) Dazu vgl. den Bericht über die 5. Plenarsitzung der Studiengemeinschaft der evang. Akademie Bad Boll (19.—22. 4. 1950) „Christen und Nichtchristen in der Rechtsordnung". Dort standen Todesstrafe und Elternrecht zur Diskussion.

Evangelium als Heilswort gehört wird, auch der Ernst des Gesetzes vernommen wird, also in der Gemeinde Jesu Christi. *Sie* ist der primäre Ort, an dem Gottes Recht wirklich werden will. Dieser Gesichtspunkt ist es, der Barth in „Christengemeinde und Bürgergemeinde" leitet und der ihn schon in Barmen 1934 geleitet hat. So kann Ernst Wolf mit Recht sagen:

„Die Grundlage und die Voraussetzung dafür, daß die sozialethische Botschaft der Bibel in der Welt und für sie wirksam wird und ihre Autorität durchsetzt, ist, daß eben dies in der Gemeinde geschieht und geschehen ist. . . . Die Gemeinde ist und bleibt so das „Medium" der Rezeption auch der sozialethischen Weisungen der Bibel für die immer in Unordnung befindliche Welt" (Gerechtigkeit und Freiheit, 1949, S. 35).

Man wird nicht sagen dürfen, daß die Glaubwürdigkeit der Botschaft von der Gestalt der Gemeinde abhängt, als ob diese durch ihre Vollkommenheit erst dem Wort die rechte Überzeugungskraft geben könnte, aber dennoch bleibt es dabei, daß die Untreue und der Unglaube der Christen der Welt ein schweres Ärgernis gibt, wenn diese zum Glauben gerufen wird. Weil die Christengemeinde der lebendige Leib Christi ist, so muß sie sich auch vom göttlichen Willen und Geist erbauen lassen; sie ist also der Ort, an dem Gerechtigkeit und Freiheit, Liebe und Zucht zunächst sichtbar werden müssen[1]).

Erik Wolf macht darauf aufmerksam, daß bekennendes Kirchenrecht die *Christokratie* in sich schließe, und zwar in dem dreifachen Sinn: daß Christus der Erfüller des Gesetzes, das wahre menschliche Ebenbild Gottes des Vaters und der König über die Welt ist. Diese Weltherrschaft Christi hat aber nicht nur einen eschatologischen Aspekt, sondern wird jetzt schon wirklich in der gegenwärtigen Herrschaft Christi in Seinen Gemeinden, in Seiner Kirche. Sie müssen ihre Lebensordnung nach Christi Vorbild ausrichten.

„Kirchliche Ordnung kann allein von der Autorität des in der Heiligen Schrift unmittelbar bezeugten Herrn Christus leben und sie muß nach den Erfahrungen der ersten Gemeinden . . . ausgerichtet sein" (Bekennendes Kirchenrecht, 93).

Damit ist aber auch die Ordnungsaufgabe der Gemeinde gegenüber der Welt gegeben. Es geht dabei freilich nicht um eine klerikale Bevormundung

1) So auch W. M. Horton, The Christian Community: its Lord and its Fellowship (Interpretation. Oct. 1950, S. 387—400): Die christliche Ethik ist untrennbar mit dem Leben einer Gemeinschaft, der christlichen Kirche verbunden. . . . Da jede eigentlich christliche Eigenschaft oder Tat aus dem allgemeinen Wesen der Kirche erwächst, wie es sich in den Beziehungen zwischen ihrem Herrn und ihren Gliedern ausdrückt, bildet ein Studium des Sinn christlicher Gemeinschaft die notwendige Einleitung zur christlichen Ethik (387).

der Welt durch die Kirche, sondern allein um das christliche Ordnungs-*beispiel*. „Kann eigentlich die Kirche glaubwürdig verkündigen, lehren und taufen, wenn sie nicht durch sich selbst sichtbar macht, wer an ihrem Anfang stand?" (93) Wenn die Kirche ihr eigenes Gemeinschaftsleben in Offenheit, Vertrauen, Freiheit, Wohlwollen, Brüderlichkeit ordnet, dann werden die Menschen das von ihnen so lange vergeblich gesuchte rechte Beispiel einer echten Ordnung menschlichen Zusammenlebens finden. Bei diesem exemplarischen Vorleben der Christen gegenüber der Welt wird freilich der Satz Ernst Wolfs beachtet werden müssen: Wenn die Christengemeinde der Bürgergemeinde ihr rechtes Dasein „vor"lebt, dann tut sie es nicht als Schulmeister, sondern als die immer wieder getrübte, verdunkelte Demonstration dessen, daß in ihr dank ihrem in Christus gelegten Grund je das Wirklichkeit ist, was die Welt als ihr Sollen von sich aus nicht zu verwirklichen vermag (Rechtfertigung und Recht. In: Kirche und Recht. Göttingen 1950, S. 14).

Die jüngste Phase des Gesprächs über das Recht und die Kirche wurde vom Rat der EKiD eingeleitet zu Beginn des Jahres 1949. Das Referat von Fr. Delekat „Kirche und Recht" (Evangelische Welt 1949, S. 17 ff.; dazu H. Vogel in „Zeichen der Zeit" 1949, S. 3 ff., außerdem Delekat, Kirche und Recht. In: ThLZ 1949, Nr. 10, 599—606) bewegt sich in den herkömmlichen Bahnen und nimmt die neuen Gesichtspunkte kaum auf[1]).

Auf der Tagung am 14./15. Mai 1949 macht Ernst Wolf noch einmal die Positionen von Barth und Ellul klar und hält daran fest, daß „dies Wort (von der Gerechtigkeit Gottes) *nicht* an alle Welt gerichtet sei, sondern an das Volk Gottes. Hier muß es gehört werden, um *aller Welt* willen" (26). In der Diskussion wird vor allem die Befürchtung laut, es handle sich bei den Versuchen von Barth und Ellul um die Aufrichtung eines neuen sakralen Rechtes, das das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ordnen solle, um eine dem Schwärmertum zuzuordnende Vermischung von Gesetz und Evangelium. Schließlich einigt sich die Kommission darauf, daß zur Begründung des Rechts keiner der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses isoliert herangezogen werden dürfe. Eine ausschließliche Begründung des Rechts auf den ersten Artikel wurde ebenso abgelehnt wie die schwärmerische Begründung allein aus dem dritten Artikel, aber auch eine Begründung allein aus dem zweiten Artikel (christologische Rechtsbegründung) wurde nicht für möglich gehalten. Diesen Versuchen gegenüber wurde eine *trinitarische* Rechtsbegründung vertreten: das Recht als

1) Dasselbe ist auch von den Arbeiten von H. Liermann: Christentum und Rechtswissenschaft (Jahrb. d. Martin-Luther-Bundes 1948, S. 119—29), und: Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche (Festschr. f. A. Bertholet. Tübingen 1950, S. 294—324) zu sagen.

Daseinsverfassung des Menschen wurzelt in der Tatsache, daß Gott se
Schöpfer ist. Indem der Mensch dieses Anrecht Gottes auf den Mensch
verneint, zerstört er sein eigenes Recht. In der Fleischwerdung, Kreuzigu
und Auferstehung Jesu Christi hat Gott sein Recht als Schöpfer gegenüb
dem Menschen dadurch wieder aufgerichtet, daß er den Rechtsbruch dies
Menschen auf sich genommen hat. Damit ist dem Menschen aufs neue se
Recht gegeben und insofern sind Christusverkündigung und Recht d
Menschen untrennbar und die Christologie für das Recht begründend. Die
Sätze dürfen nicht abstrakt verstanden werden, als folge aus dem Evang
lium ein neues Gesetz. „Ebensowenig wie die grundsätzliche Reihenfol
‚Evangelium — Gesetz' läßt sich für die Ableitung des Rechts die grun
sätzliche Reihenfolge ‚Gesetz — Evangelium' vertreten. Beide Wege führe
wenn sie zum Prinzip erhoben werden, zur Selbstrechtfertigung des Me
schen und haben damit die Auflösung des Rechts zur Folge." Die Unte
scheidung von iustitia Dei und iustitia civilis hat den Sinn, daß kei
menschliche Rechtssetzung der Gerechtigkeit Gottes kongruent ist. De
natürlichen Recht wird zwar sein Recht als geschichtliches Phänomen z
gestanden, doch gehört es als Stück der Erhaltungsordnung Gottes zu
Bereich der iustitia aliena Dei, und der Mensch kann diese Ordnung n
in der Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit und in der Anerkennung sein
eschatologischen Begrenztheit legitim handhaben. Aus der Tatsache d
Schöpfung und Erlösung ergibt sich die Achtung vor dem Menschen a
ein Grundelement rechtlicher Ordnung und die von Christus uns au
getragene Liebe zum Nächsten muß sich auch in der Übung des Rech
verwirklichen. Die 6. These räumt nun auch dem Naturrecht seine relati
Bedeutung ein, indem festgestellt wird, daß der Christ, der im Glaub
um das Lebensrecht des Menschen und die Gerechtigkeit Gottes weiß,
Dankbarkeit und Freiheit auch die Rechtsgrundsätze anerkennen kan
die im Rechtsbewußtsein der Menschen und auch im naturrechtlich au
genommenen Dekalog vorliegen.

Diese trinitarische Rechtsbegründung trifft sich mit der Auffassung d
Verfassers dieser Übersicht, wie er sie in einem Aufsatz über „Naturrec
und Gottesgerechtigkeit" (Universitas, 5. Jahrg. 1950, S. 421—33) dargele
hat. Das Naturrecht bietet keine genügende Begründung der Gerechtigkeit
idee, weil es selbst norma normata, abhängig von einem jeweiligen Bi
des Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft ist, also nach d
norma normans verlangt. Zudem würde eine naturrechtliche Begründu
der Gerechtigkeit einen direkten ontologischen Zugang zu den Struktur
des Seins im Sinne der analogia entis voraussetzen, der uns aber verschloss
ist. Nur im Glauben an den dreieinigen Gott kann das Recht seine B
gründung finden, insofern Gott als der Heilige die Gerechtigkeit von d

Menschen fordert, in seinem Gesetz den Menschen richtet, als der Gnädige dem Menschen in Christus seine Gerechtigkeit schenkt und im Geist und in der Liebe die Verwirklichung der Gerechtigkeit möglich macht als Hinweis auf die vollendete Gerechtigkeit in der neuen Welt Gottes.

Nachdem die Einseitigkeiten der rein christologischen und der naturrechtlichen Rechtsbegründung erkannt worden sind, wird die künftige theologische Besinnung auf der Grundlage eines trinitarischen Denkens das echte Anliegen sowohl der einen wie der anderen Auffassung aufnehmen können [1]).

Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933–1945

Von Herbert Wehrhahn

(Schluß)

III.

Zur theologischen Begründung des Kirchenrechts

Hans Asmussen (und Rechtsanwalt Fiedler), Glaube und Recht in der Kirche; Gütersloh 1934. – Thomas Breit, Bekenntnisgebundenes Kirchenregiment (Schriftenreihe „Bekennende Kirche", H. 45); München 1936. – Josef Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche, mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens (zugleich Heft 147 der „Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte"); Breslau 1937. – Dietrich Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft (Evangelische Theologie 1936, S. 214 ff.). – Friedrich Brunstäd, Die Kirche und ihr Recht; Halle 1935. – Hans Freiherr von Campenhausen, Die Schlüsselgewalt der Kirche (Evangelische Theologie 1937, S. 143 ff.). – Ders., Recht

---

1) Dieser Aufgabe dienten auch die ökumenischen Studienkonferenzen, die August 1950 in *Treysa* über die Frage des Naturrechts und der biblischen Rechtsbegründung gearbeitet haben. Die Frage des Rechts wird auch eines der Probleme sein, die auf der nächsten Weltkirchenkonferenz in Evanston (USA) 1954 behandelt werden sollen.

Nachtrag: Das auf S. 164 erwähnte Buch von Reinhold Niebuhr „Faith and History" ist inzwischen in deutscher Übersetzung von Doris Schmidt im Verlag Paul Müller (München) erschienen unter dem Titel „Glaube und Geschichte".

und Gehorsam in der ältesten Kirche (Theologische Blätter 1941, Sp. 279 ff.) – Ders., Die Kirche im Altertum (Verkündigung und Forschung 1942/4 [erschienen 1947], S. 221 ff.). – Harald Diem, Luthers Lehre von den zw Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus (Beiheft zur „Evangelischen Theologie"); München 1938. – Robert Dollinge Kirche ohne Kirchenzucht (Junge Kirche 1936, S. 506 ff.). – Gerhar Ebeling, Kirchenzucht; Stuttgart 1946. – Werner Elert, Der christlich Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik; Berlin 1940. – Leonhar Fendt, Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidate Tübingen 1939. – Fiedler (s. oben unter Asmussen). – Martin Fische Der Boden der Kirche in der Welt (Evangelische Theologie 1936, S. 22 ff.). Wilhelm Flor, Kirche und Recht; 1934 als Mskr. gedruckt; jetzt a gedruckt in den „Zeugnissen der Bekennenden Kirche" II (Tübingen-Stut gart 1946), S. 43 ff. – Erich Förster, Rudolph Sohms Kritik des Kirche rechts; Haarlem 1942. – Heinrich Frick, Romantik und Realismus i Kirchenbegriff; Tübingen 1929. – Otto Friedrich, Evangelisches Kirche recht (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 1 [1937], S. 1 ff.). – Erns Fuchs, Die Grenzen der Kirche (Evangelische Theologie 1936, S. 54 ff.). Gronau, Die Ordnung der Kirche nach den Schmalkaldischen Artikeln un Melanchthons Tractatus de potestate et primatu Papae (Monatsschrift fü Pastoraltheologie 31 [1935], S. 170 ff.). – Werner Haugg, Rudolph Soh Redivivus? (Zeitschrift für Kirchengeschichte LXII [1943/44] [erschiene 1948], S. 320 ff.). – Bernhard Heppe, Kirchenzucht (in den „Beiträge kurhessischer Pfarrer als Festgabe zum 60. Geburtstag von Professor D Hans Freiherr von Soden") (Beiträge zur Evangelischen Theologi Bd. 6), S. 20 ff.; München 1941. – Horst Holstein, Die Rechtsgrundlage der kirchlichen Neugestaltung (Original Göttingen 1937) („Zeugnisse der Be kennenden Kirche" II (Tübingen-Stuttgart 1946), S. 61 ff. – Friedric Wilhelm Hopf, Lutherische Kirchenordnung (Schriftenreihe „Bekennend Kirche", H. 29); München 1936). – Wilhelm Kamlah, Christentum un Selbstbehauptung; Frankfurt 1940. – G. Kittel (s. unter Rendtorff). Günther Krauss, Der Rechtsbegriff des Rechts, Eine Untersuchung de positivistischen Rechtsbegriffes im besonderen Hinblick auf das rechtswissen schaftliche Denken Rudolph Sohms; Hamburg 1936. – Gerhard Kuhl mann, Rudolph Sohm und unsere gegenwärtige kirchenrechtliche Situatio (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 [1941/42], S. 155 ff.). – Han Lauerer, Die Sichtbarkeit der Kirche („Luthertum" 1939, S. 65 ff.). Hans Liermann, Deutsches Evangelisches Kirchenrecht („Bibliothek de öffentlichen Rechts", Bd. V); Stuttgart 1933. – Ders., Bekenntnis un Kirchenverfasssung („Luthertum" 1934, S. 197 ff.). – Otto Michel, Da Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde; Göttingen 1941. – Alfre Dedo Müller, Religion und Recht als theologische und kirchliche Gegen wartsfrage (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 4 [1940], S. 349 ff.). – Wilhelm Otto Münter, Kirche und Amt II – Die Gestalt der Kirch nach „göttlichem Recht" (Beiträge zur Evangelischen Theologie, Bd. 5)

München 1941. – Rudolf Oeschey, Bekenntnis und Verfassung („Luthertum" 1935, S. 161 ff.). – Ders., Fragen der KO in den Schmalkald. Artikeln etc.; 1937. – (Hrsg.:) Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum, Kirche und Welt – Studien und Dokumente – Bd. VII: Totaler Staat und christliche Freiheit; Genf 1937. – Johannes Poppitz, Die Grundfrage des Staatskirchenrechtes – Der Anspruch des Staates und das geistliche Wesen der Kirche; Leipzig 1938. – H. Rendtorff-G. Kittel-W. Schönfeld, Günther Holstein; Stuttgart 1933. – Hermann Sasse, Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit (Schriftenreihe „Bekennende Kirche", H. 30); München 1936. – Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (Einführung in die evangelische Theologie, Bd. VIII); München 1940. – Ders., Der Ertrag des Kirchenkampfes; Gütersloh 1947. – Walter Schönfeld, Der Positivismus und das Kirchenrecht (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXX [1936], S. 14 ff.). – Ders. (s. unter Rendtorff!). – Helmuth Schreiner, Vom Recht der Kirche – Grundsätzliches und Praktisches zur Neuordnung des evangelischen Kirchentums; Gütersloh 1947. – Friedrich Carl Schumann, Theologische Grundfragen der Kirchenleitung (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 [1941/42], S. 129 ff.). – Kurt Schwindel, Kirche und Jurisdiktion (Neue Kirchliche Zeitschrift 1933, S. 139 ff. und 169 ff.). – Ders., Das geistliche Amt („Luthertum" 1934, S. 206 ff.). – Sprengel, Der rechtliche Charakter der Gemeinde (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 2 [1938], S. 110 ff.). – Ernst Steinbach, Communio Sanctorum (Blätter zur kirchlichen Lage III), 1933; als Anhang der Tübinger Diss. „Konkrete Christologie"; Calw 1934. – Christian Stoll, Kirchenzucht (Schriftenreihe „Bekennende Kirche", H. 51/52); München 1937. – Gustaf Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther (Schwedisch 1940; übersetzt von Karlheinz Becker); München 1947. – Wolfgang Trillhaas, Die lutherische Lehre De potestate ecclesiastica („Zwischen den Zeiten" 1933, S. 497 ff.). – Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche als göttliche Stiftung (Theologia militans, H. 23); Leipzig 1938. – Ders., Die geistleibliche Gestalt der Kirche („Luthertum" 1939, S. 230 ff.). – Ders., Pneumatokratie und Kirchenrecht (Archiv für evangelisches Kirchenrecht 5 [1941/42], S. 29 ff.). – Georg Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis; Gütersloh 1947. – Richard Widmann, Kirche und Recht (Blätter zur kirchlichen Lage III), 1933. – Erik Wolf, Zur rechtlichen Neugestaltung der Kirche (Junge Kirche 4 [1936], S. 1072 ff.). – Ders., Bekennendes Kirchenrecht, in: Rechtsgedanke und biblische Weisung (Forschungen der Ev. Akademie, Bd. 5); Tübingen 1948. – Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen; Tübingen 1937.

Die Theorie des evangelischen KR hat, auf der einen Seite, die wesensnotwendigen Daseinsformen der Kirche zu erkunden und die ihnen entsprechenden Sollensinhalte festzustellen. Sie hat, auf der anderen Seite, die Eignung der Denkformen und Begriffe des heutigen Rechtes für die Aufnahme und Wiedergabe jener ekklesiologischen Sollensinhalte zu prüfen. Jenes ist eine ausschließlich mit den Denkmitteln der Theologie und von

ihren Voraussetzungen her vorzunehmende Prüfung. Dieses ist zunächst eine lediglich rechtstheoretische Operation; sie steht indessen bald vor der Notwendigkeit der Vergleichung und Verständigung der beiderseitigen Denkformen und Begriffe und wird hierbei sehr bald an die Grenzen einer fachlich begrenzten Methodik stoßen. Das Phänomen, das hierbei im Zusammenwirken mit anderen Wissenschaften zu bewältigen ist, ist das der Säkularisierung des Rechtsdenkens, also eines prototypischen Teilvorganges der geistigen Säkularisation überhaupt.

Diesem Maßstabe die Literatur unseres Zeitraumes kritisch unterstellen heißt zweifellos, sie überfordern; die Abkehr von den Ergebnissen der Säkularisation herrscht in ihr vor. Ein halbes Jahrzehnt vorher hatte HOLSTEIN einen „leidenschaftlichen Kampf gegen jede Art von Säkularismus" führend[1]), die Theonomie allen Rechtes programmatisch zum Axiom des evangelischen Kirchenrechtsdenkens erhoben. Er findet damit in der Menge der theologischen wie juristischen Beiträge des Berichtszeitraums Gefolgschaft. Lediglich Randerscheinungen sind es, die sich dem Phänomen der Säkularisierung des Rechtsdenkens gegen Schluß dieser Periode wieder zuwenden (vgl. unten B II), nachdem die Arbeit an dem Programm der „Soziologie der Aufopferung"[2]) 1933 zum Erliegen gekommen war.

Gleichwohl ist jener Maßstab der allein sachgemäße. Ohne die Kenntnis der Veränderungen, die die geistige Säkularisation seit der Reformation in unserem Denken herbeigeführt hat und wie sie für die Vorfragen des Rechtes in der Soziologie vor uns stehen, kann die Verwirklichung des Christlichen im Medium einer kirchlichen Rechtsordnung mit Aussicht auf Erfolg nicht versucht werden. Nur sie erlaubt, die Ausrüstung zu erkennen, mit der das protestantische Kirchentum seine bisher schwerste Bewährungsprobe durchstand und in die 1945 anbrechende Epoche einer „kirchlichen Neuordnung" eintrat.

A.

Den Kernbestand, von dem eine Betrachtung der lutherischen KRProblematik des Zeitraums auszugehen hat, bilden die Darstellungen des kirchenordnungstheologischen Inhalts der Symbole. Der KRWissenschaft sind diese Lehren seit den Arbeiten ADOLF v. SCHEURLS und WILHELM KAHLS[3]) fester, wenn auch wenig beachteter Besitz. Ihnen an Gründlichkeit und theologischem Verständnis ebenbürtig sind die beiden Aufsätze des Juristen

1) H. RENDTORFF, G. KITTEL, W. SCHÖNFELD, S. 23.

2) Vgl. Teil I des Berichtes (ThR 18/1), S. 88.

3) ADOLF VON SCHEURLS Kirchenrechtliche Aufsätze, II. Abt. 1872; WILHELM KAHL, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches (Festschrift für Otto Gierke), 1910.

Oeschey. Unter den theologischen Arbeiten sind die beiden Dogmatiken Elerts und Schlinks, beide 1940 erschienen, die bei weitem wichtigsten; ihnen reihen sich an die kleineren Arbeiten von Breit, Elert, Hopf, Münter, Sasse, Schwindel und Trillhaas.

Sie alle sind durch einen im wesentlichen übereinstimmenden Aufriß der lutherischen Amts- und Kirchenordnungslehre gekennzeichnet. De iure divino eignet der Kirche – der ecclesia perpetua mansura[1]) – das Predigt-, Sakraments- und Schlüsselamt[2]) als ein vorgegebenes, unabdingbares Strukturelement der lutherischen Kirchenverfassung[3]). Dieses ist insoweit Inhalt, aber auch Quelle der Kirchenordnung; denn es umfaßt die Ordination und Beaufsichtigung der Prediger[4]), eine Mitwirkung an der Zuchtübung gegenüber den Gliedern der Gemeinde[5]) und mit diesen – dem „Kirchenregiment" – per se normsetzende Befugnisse[6]). Die daraus erwachsenden „Ordnungen" oder traditiones werden übereinstimmend als Jus humanum bezeichnet[7]).

Der hier anzuwendende Begriff des „Rechtes" muß „selbstverständlich" – so Elert (506) – „von der Kirche her verstanden werden"; denn „das Urteil der Nichtglaubenden über die Kirche ist theologisch belanglos" (497). Schlink sekundiert ihm mit der These, „daß gemäß der lutherischen Verhältnisbestimmung beider Regimente kirchliches Recht nicht erst dann entsteht, wenn das weltliche Recht die Ordnung der Kirche als Rechtsordnung anerkennt" (342, Anm.). Die eingangs von Teil I referierten Auffassungen unserer Kirchenrechtstheoretiker, die die metheodologischen Voraussetzungen in das „geistliche Bewußtsein" (Holstein 225) oder den „Glauben" (Liermann 2) verlegen, werden also hier ausdrücklich auf den Rechtsbegriff ausgedehnt.

1) Elert 506, 523; Schlink 295 ff., 313 f.; Oeschey (1935), 163, 165 ff.; Schwindel (1934), 213 f., 216 f.; Breit 25; Münter 9, 67 ff.

2) Elert 514, 519; Schlink 325 ff.; Oeschey 171, 173 f.; Schwindel 208, 216 f.; Trillhaas 502; Hopf 11; Sasse 56; Breit 8; Münter 9, 27 ff., 70, Anm. 6.

3) Elert 507, 509: „Das Verfaßtsein in Wort und Sakrament ist die absolut obligatorische Dauerordnung der K."; Schlink a. a. O.; Sasse 57; Breit 8; Münter 60.

4) Elert 521 ff., 530; Schlink 327 ff., 335 ff.; Oeschey 173; Schwindel 209 f., 213 ff.; Trillhaas 499, 502 f.; Hopf 25 ff., 48 ff.; Sasse 62 ff.; Breit 9, 26.

5) Elert 529 f.; Schlink 287 ff., 335 ff.; Trillhaas a. a. O.; Breit 9 f.

6) Elert 506 f., 508, 513 ff.; Schlink 337 ff.; Oeschey 174 f.; Schwindel 212; Trillhaas 500, 505; Hopf 11, 59; Sasse 58; Breit 22 f.

7) Elert 509 ff.; Schlink 337, 339 ff.; Schwindel 212; Hopf 6, 59 [schwankend, da „der kirchenregimentliche Dienst eines wahren Bischofs . . . aus göttlichem Recht" geschieht (56) u. man ihm necessario et de iure divino gehorcht (64)]; Sasse 58; Münter 50, 62 ff.

Dem so dargebotenen Normalaufriß der luth. Amts- und KOrdnungslehr gegenüber erheben sich eine Reihe von Fragen, die sich unter zwei Kardinal fragen gruppieren lassen. Die erste dieser zwei ist lediglich eine durch di Störung der wissenschaftlichen Arbeitsteilung[1]) bedingte Kontrollfrage gibt dieser Normalaufriß den exegetischen Befund des Kanons zutreffen wieder? (I) – Sodann: trägt er den von den theologischen abweichende juristischen Denkvoraussetzungen in dem Maße Rechnung, daß er eine juristischen KRTheorie „die leitenden Ideen", „Norm und Schranke rechtlicher Konstruktion"[2]) zu liefern vermag? (II).

I.

1. Nach der ersten Richtung hin ist, soweit ich sehe, die lutherische *Amts*lehre – wenn man gewisse rationalisierende Entartungen[3]) beiseite läßt – a adäquate Wiedergabe des exegetischen Befundes unbeanstandet geblieben[4] Amt und Ämter entwickelt die Exegese durchweg aus der Leib-Christ Formel; die Dogmatik bezeugt, wie je, auch in unserem Zeitraum die Ide tität ihrer Lehre mit dieser Position. Das Gleiche galt für HOLSTEIN und gi für SCHÖNFELD (14), offenbar aber nicht ohne Weiteres für die übrigen Jur sten unseres Zeitraumes (unten II 2 c); im großen ganzen läßt sich jedoc insoweit ein Consensus von der Exegese bis hin zur KRTheorie feststelle

Nicht einhellig dagegen äußert sich die Exegese zu den Aussagen des No malaufrisses über den *Rechts*begriff.

a) Zustimmend auch insoweit zunächst WENDLAND. Seiner Meinung nac lehrt das NT ein „gottgesetztes KR", das „vom profanen . . . R zu unte scheiden" sei (Arch. f. ev. KR 2, 300). „*Νόμος* und *σάρξ* gehören zusamme – *πνεῦμα* und *σῶμα* gehören zusammen" (Luthertum 1939, 240), freilic mit der Einschränkung, daß das soma dem pneuma dient (a. a. O.), da „*natürliche* Gaben und Ordnungen, deren auch die Kirche nicht entrate kann, . . . einer Umwandlung, einer Neuordnung und Neubestimmung b dürfen" (Arch. f. ev. KR 5, 33); aber diese Einschränkungen beseitigen nichts das „göttliche KR" (a. a. O. 34), das „Baugesetz" (35), die „bindend Grundordnung" des Leibes Christi (36). Der s. Z. von TRAUGOTT SCHMID

1) Vgl. die Vorbemerkungen zu Teil I (ThR 18/1), S. 71 ff.; und Teil II (Th 18/2), S. 132 f.

2) WILHELM KAHL, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolit (1894), S. 36.

3) Etwa die von KURT SCHWINDEL in der NKirchl. Ztsch. 1933 vorgetrage Auffassung. Vgl. unten S. 236, Anm. 3.

4) Vgl. hierzu die im Rubrum angeführten Arbeiten WENDLANDS und WE RUNGS, hier insbes. S. 40 ff., 105 f.

ufgestellte, von OTTO MICHEL (55) zitierte Satz, daß „es sich bei Paulus m spekulatives, d. h. deduktives Denken handelt", kraft dessen auch in er Ekklesiologie „das Allgemeine ... sich nicht aus dem Besonderen erlären, sondern das Besondere ... aus dem Allgemeinen" nur ableiten lasse, ürfte hier noch bestimmend sein.

b) Behutsamer geht v. CAMPENHAUSEN an die Texte heran. „Man kann die) Eigenart (des geistlichen Rechtes) nicht so erfassen, daß man die Unteruchung sofort unter allgemeine Gesichtspunkte wie Freiheit oder Zwang, eränderlichkeit oder Unveränderlichkeit, Göttlichkeit oder Menschlichkeit es ältesten ‚Kirchenrechts' zu rücken sucht und von hier aus einer Antwort ntgegenführt." „Es muß vorher erkannt sein, in welcher Weise der Glaube n den Geist ... das ganze urchristliche Denken über die Kirche bestimmt nd damit auch der Frage nach der Ordnung, Amt und Recht in der Gemeinde on vornherein den Rahmen absteckt" (Sp. 280). In der gleichen Richtung ICHEL: „Kirchliche Regel kirchliche Ordnung ... finden sich zwar in der anzen neutestamentlichen Literatur bezeugt, doch sind sie nur aus einem ebendigen Wissen um die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* verständlich, sowohl in ihrer immlischen Verborgenheit als auch in ihrer sichtbaren Aufweisbarkeit" (70).

Diesen Sätzen liegt zwar die Antithese Nomos/sarx hier und Pneuma/soma ort ebenso zugrunde wie denen WENDLANDS; aber es wird hier erkannt, daß it dem Gesetzesbegriff auch das „Recht" vor eine Aporie geführt wird. is ins Letzte verfolgt werden die hier angerührten Fragen nicht – mit Recht, a dies eine dogmatische, zugleich theologische und rechtstheoretische, Aufabe ist – aber dieses bedeutsame Thema ist wenigstens formuliert und zeitigt n den sonstigen Ausführungen dieser beiden Arbeiten bereits weitreichende olgerungen: die – seit Adolf von Harnack die Theologie und seit Wilhelm ahl die KRTheorie beherrschende[1]) – Auffassung, daß die urchristliche

1) Vgl. indessen HOLSTEINS vorsichtige Erhebungen auf S. 23 ff. der „Grundagen"; hier geht er – übereinstimmend übrigens mit TH. HARNACK und C. A. G. ON ZEZSCHWITZ – davon aus, daß die Frage nach einer wesenseigenen Ordung der K nicht vom KBegriff allein, sondern vom KBegriff in seiner Relation um Reiche Gottes auszugehen hat. Auch der Reich-Gottes-Begriff scheint ihm . 25 wegen seiner „dynamisch-aktivistischen Seite" „als begriffliches Fundanent für die soziologischen Elemente des Christentums zu entfallen". Lediglich in Auswirkung der ethischen (‚imperativisch-kerygmatischer Tatbestand'), psychologischen (‚ethisch-psychokratischer Tatbestand') und soziologischen ‚soziologisch-elektiver Tatbestand') Konsequenzen der Reichspredigt" entsteht emeinschaft; die *βασιλεία* reflektiert sich in der Jüngerschaft als Gegenwart, n die Zeitlichkeit dieses Äons hinein" (28). Hierzu kommt der weitere Umtand, daß man es in allem mit „Aussagen von Christus und der in ihm wirkenen Kraft" zu tun hat – „Königtum und Königsherrschaft erscheinen hier anz von Gott und Christus aus gesehen, in seiner Persönlichkeit supranatural

Ekklesia bereits mit ihrem geschichtlichen Dasein Rechtsordnung an sich getragen habe, wird erneut in Frage gestellt, und zwar in erklärtem Gegensatz zu den spiritualisierenden ekklesiologischen Prämissen SOHMS; vielmehr wird dem ganzen die bisherigen – Sohms wie Harnacks – Deutungen tragenden Geschichtsverständnis grundlegend widersprochen[1]).

2. Neben der Inkarnationslehre wird in der systematischen Literatur unseres Zeitraumes die Rechtfertigungslehre als „der theologische Ort (SCHREINER) des KR-Denkens genannt[2]). Diese Begründung scheint vor allem geeignet, der Lehre eines starren „gottgesetzten KR" gegenüber das Element der Beweglichkeit zu sichern. Die hier (von BRUNSTÄD 19) geprägte Wendung, daß KR konsekutiv, nicht konstitutiv für die Kirche sei, verdient in die Lehrbuchliteratur übernommen zu werden.

In der Erwartung, jedes Jus divinum abgelehnt zu finden, sieht man sich allerdings nur z. T. bestätigt (FENDT 348 mit 351 und 357; SCHUMANN 14; SCHREINER z. B. hält an dem Jus divinum der luth. Bekenntnisschriften fe-

---

zusammengefaßt. Sie sind also . . . mindestens nicht unmittelbar sozialer Zustand oder soziale Form" (25).

Herrschend heute die in Teil II (ThR 18/2), S. 128 ff. wiedergegebenen Auffassungen LIERMANNS, die von diesen Skrupeln HOLSTEINS unberührt geblieben sind.

1) v. CAMPENHAUSEN Sp. 281: „. . . es ist . . . sehr begreiflich, daß die bestimmten Ämter und Ordnungen . . . alsbald wie eine ursprüngliche, von den Aposteln ausgegangene Gegebenheit erscheinen. . . . Solche geschichtliche Irrtümer bezeichnen an und für sich" indes „noch keinen grundsätzlichen Wandel in der Auffassung des Geistes und des Rechts. Entscheidend dafür ist vielmehr die Frage, wie weit das wie immer entstandene „apostolische" Recht in seiner Anwendung und in seiner Geltung noch vom Ursprung her gehalten und begrenzt bleibt und von hier aus überprüfbar ist – also die Frage, die sich in der späteren konfessionellen Polemik auf die Begriffe „Schrift" und „Tradition" zugespitzt hat. Erst die Verabsolutierung des Amtes und seiner Rechte, nicht eine bestimmte Theorie über seine Begründung scheidet Urchristentum und Katholizismus in einem religiös und theologisch wesentlichen Sinne" (Sp. 285). – Ferner WILHELM KAMLAH: „Man hat das Problem zumeist in die Frage nach dem Verhältnis von Urchristentum und Katholizismus gefaßt. Dieser Frage liegt die undiskutierte Vormeinung zugrunde, daß die Antwort über das Recht des Katholizismus und damit auch über das Recht des Protestantismus entscheiden müsse. Solche Vormeinung ist nun aber ihrerseits katholisch. Denn die protestantische Kirche legitimiert sich nicht an der apostolischen Urkirche, sondern am ‚Evangelium' " (S. 470). – Zur Kritik v. CAMPENHAUSENS KAMLAH: „Die Kirche im Altertum", Verkdg. u. Forschg. 1942/46, S. 226 f.

2) SCHREINER 80 f, 104; BRUNSTÄD 5 f.; FRIEDRICH 6; FENDT (im Anschluß an v. ZEZSCHWITZ) 348; ASMUSSEN 16.

37 f.)[1]), wie umgekehrt A. D. MÜLLER und WEHRUNG (199 f.) es auf dem oden der Leib Christi-Formel verwerfen.

Verschieden wie diese theoretischen Folgerungen sind auch die kritischen nergien, die die Autoren auf der einen wie auf der andern Grundlage entickeln. SCHUMANN (149/50) z. B. gelangt, ausgehend von der Rechtfertiungslehre und unter entschiedener Leugnung eines Jus divinum zu einer eispielhaft kritischen Haltung gegenüber dem geschichtlich gewordenen echtszustande; FRIEDRICH gelangt auf der gleichen Grundlage[2]) zu seiner eitgehenden Anerkennung. Holstein selbst ist das Kronbeispiel dafür, daß uch eine von der Leib Christi-Formel ausgehende KR-Begründung in der nerkennung des Gewordenen endigen kann[3]).

II.

Von der anderen Seite her ist der wiedergegebene lutherische Normalaufß daraufhin zu befragen, ob er den Anforderungen des herrschenden Rechtsenkens genügt. Die Bejahung dieser Frage ist offensichtlich das Ziel jener ätze ELERTS und SCHLINKS über Ursprung und Geltung des KRBegriffs aus em Wesen der Kirche (oben S. 225). Die Rechtstheorie verhielt sich solchen ersuchen gegenüber bis 1933 überwiegend ablehnend[4]). Zu Beginn unseres eitraumes setzten sich die bisher vereinzelten Stimmen, die den Ursprung es Rechtes in „Gott" suchten, durch[5]). Diese basierten weithin auf ideastischer Metaphysik; in den Beiträgen christlicher Rechtsdenker bleibt ie Frage des Verhältnisses zwischen dem christlichen Gottesverständnis nd dem, was im Verständnis der säkularisierten Gesamtrechtsgemeinschaft Gott" bedeutet, durchweg unerörtert. Die damals so stark sich meldende endenz, christliches und modernes Denken auf einer christlich-idealistischen

1) Anders SCHREINER S. 97!

2) Vgl. Teil II (ThR 18/2), S. 126 f.

3) Vgl. die „Vorbemerkungen" zu diesem Bericht in ThR 18/1, S. 75.

4) Vgl. z. B. ERNST BELING, Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie (1923), . 14: „Für den Juristen genügt, um von Recht sprechen zu können, ein rein ranszendentales Ordnungszentrum nicht." Dazu die zugleich treffenden und müsanten Sätze GERHART HUSSERLS (in Rechtsgeltung und Rechtskraft, 925, S. 3): „Keine Rechtsgemeinschaft ist die Engelschar. Sie ist eine soziale ereinigung der Engel. Sie wollen alle das eine: Anbetung Gottes und Veründigung seiner Herrlichkeit. Zur Verwirklichung dieser Aufgabe in einem eplanten Zusammenwirken haben sich die Engel vereint und bilden den des esamthandelns fähigen Engelchor. Aber die Chorordnung ist keine ‚Rechtsrdnung'."

5) Übersicht bei JOHANNES POPPITZ, Die Grundfrage usw. (1938), und bei . D. MÜLLER 351 f.

Basis zu einigen, mußte sich als Selbsttäuschung erweisen. Diese idealis
rende Verkennung des Säkularisationsphänomens auf der einen und der v
gegebene theozentrische Sprachgebrauch der Bekenntnisschriften auf d
anderen Seite machten eine Klärung der hier bestehenden hermeneutisch
Aufgabe beispiellos verwickelt.

1. In der KRLehre herrschend ist noch der Satz, daß der Protestantism
ein Jus divinum nicht kenne (LIERMANN 21 – anders indessen schon
Luthertum 1934; FRIEDRICH 7, Anm. 13).

Zur Vorsicht diesem einmütigen Urteil gegenüber mahnt indessen sch
die Tatsache, daß man ihm bei den Anhängern Sohms nicht weniger wie
seinen Gegnern begegnet. Die Erklärung hierfür dürfte sein, daß die Able
nung in diesen beiden Lagern sich jeweils gegen zwei verschiedene Elemen
richtet, die der Begriff jus divinum in sich vereinigt. In der Nachfolge Rudol
Sohms liegt der Ton auf der Ablehnung des *jus*, also des *Rechtscharakters* d
Materialordnung des Leibes Christi, bei den Gegnern Sohms auf der Bestr
tung der *Göttlichkeit* der Ordnung, während gegen deren Rechtscharak
keine Bedenken erhoben werden[1]).

Dieser latente Dissensus findet in einer Kompromißformel seinen Au
druck, die sich in der luth. Theologie des 19. Jahrhunderts[2]) bereits an
bahnt hatte, praktisch schon von STUTZ[3]) nahegelegt und dann von HO

---

1) Vgl. z. B. KAHL, System des Kirchenrechtes und der Kirchenpolitik 18
S. 67: „Während die katholische Kirche schon nach ihrem Lehrbegriff Rech
ordnung an und in sich trägt, tritt die evangelische Kirche lediglich mit e
pirischer Notwendigkeit in die Rechtsordnung ein."

2) Vgl. z. B. TH. HARNACK, Prakt. Theologie I, S. 169 f.: „Das jus humanu
ist ein solches nur und partizipiert an der sittlichen Natur und Geltung d
Rechts, weil und sofern es ebenfalls in einem göttlichen Willen seine Que
und Norm hat, nämlich in demjenigen, der sich in dem natürlichen Welt- u
Sittengesetz (jus naturale, creatio s. ordinatio divina, Apol. 237, 9) Ausdru
gegeben." „*Ein* jus divinum hat auch jenes für sich, *das* jus divinum ist n
dieses für den Glauben und die Kirche. Beide, Schöpfungs- und Erlösun
ordnung, schließen mithin ein jus divinum in sich, *aber*" — der folgende Zus
ist es, der während unseres Zeitraums weitgehend unberücksichtigt bleibt, v
unten die „Schlußbemerkungen" — „unter dem für die Kirche maßgebend
Gesichtspunkt des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium betrachtet."

3) In HOLTZENDORFF-KOHLERS Enzyklopädie der Rechtswissenschaft
Aufl. 1914), 5. Bd. S. 390 f. z. B. schreibt STUTZ: „Die Kirche im Rechtssi
. . . ist . . . eine organisierte Gemeinschaft von Menschen. Wie in jeder solch
stellt sich vermöge der den Menschen innewohnenden Idee des Gerechten a
bald eine Überzeugung davon ein, was eine vernünftige Ordnung des kirc
lichen Lebens erfordere. Und es verbindet sich damit der Wille, die solch
Überzeugung entsprechende Ordnung auch wirklich herzustellen. Ausdrückli

STEIN zugrunde gelegt worden war: man begnügte sich damit, die „Göttlichkeit" des Rechtes in dem schöpfungsmäßigen Ursprung der Weltordnung zu suchen, der der Rechtsgedanke „wegen seiner sittlichen Natur und Geltung" zugehört. Mit dieser Deutung glaubte sich Holstein im Einklang mit dem Denken der luth. Symbole. Heilsordnung und Schöpfungsordnung erscheinen fortan, in der – mit dem Wesen Gottes gleichgesetzten[1]) – „Rechtsidee" miteinander verbunden und analogisierbar. Es erwies sich zwar bei näherem Hinsehen, daß diese Gleichsetzung lediglich auf der Ebene des ersten Glaubensartikels stattfinden konnte und somit nur den Nachweis lieferte, daß es infralapsarisch zu Recht kommt, während die Symbole und auch Sohm supralapsarische Ordnungselemente vor Augen hatten; nichtsdestoweniger fand aber Holstein die Gefolgschaft nicht nur von Juristen unseres Zeitraums, sondern auch von einigen Theologen (z. B. BRUNSTÄD 15; SPRENGEL 117; SCHREINER 97; A. D. MÜLLER 370, 372).

2. Auf der Denkebene des 2. und 3. Glaubensartikels versucht eine andere Gruppe von Theologen das Rechtsphänomen positiv zu bejahen.

a) Von den Neutestamentlern ist hier noch einmal WENDLAND zu nennen

---

oder stillschweigend erklärt, wird dieser Wille zu Recht. Das Recht ist mithin für die Kirche schon durch deren Eigenschaft als organisierte Menschengemeinschaft gegeben. Es ist ihr ebenso unentbehrlich wie jedem organisierten menschlichen Verband."

1) HOLSTEIN S. 85 f.: „... das Recht ... ist ... unmittelbar gottgesetzte Ordnung, die ... der Schöpfungsordnung angehört. ... Hierin und in der Übereinstimmung mit dem von Gott im Gewissen offenbarten Naturrecht ... liegt das eigentlich Wesenhafte des Rechts"; es „ist ein Bestandteil der Offenbarung, die allen Menschen gemeinsam ist." S. 222: „Für die Theologie gehört darum der Gedanke der Gerechtigkeit von vornherein in die Kategorie der urtümlichen Eigenschaften Gottes." S. 227: „Kirche als Wesenskirche und Geistkirche steht" zwar „vor dem Recht", ist „dem Recht enthoben; Kirche aber als ... geschichtliche Gemeinschaft und soziale Erscheinung ... ist auch der Schöpfungsordnung ... und damit der ordnenden und zwingenden Macht des Rechtes unterworfen." Ebenso SCHÖNFELD (1933) S. 64 f.: „Was wir religiös Gott und metaphysisch das Absolute nennen, nennen wir juristisch die Gerechtigkeit. ... Die Stimme der Gerechtigkeit, die wir in uns vernehmen und vernehmen müssen, wenn wir für Recht erkennen, ist letztlich Gottes Stimme. Denn ‚Gott ist selber Recht' ..." Dieses Wort des Sachsenspiegels wird, mit anderen altdeutschen Rechtssprichworten und alttestamentlichen Zitaten, in diesem gesamten Kreis (HOLSTEIN S. 221; LIERMANN S. 20; FRIEDRICH S. 4 f.) als Rechtfertigung für theonomes Rechtsdenken herangezogen. LIERMANN S. 20: „Das Gottgewollte und damit die Heiligkeit der Ordnung ist ausschlaggebend. Sie ist in der charismatischen Ordnung des ersten Christen ebenso zu finden wie in der Rechtsordnung überhaupt!"

Sein Resultat wurde bereits referiert. Er stellt die Frage unter den Gesichtspunkt der kopernikanischen Umkehrung des Subjekt/Objekt-Gegensatzes in der theologischen Erkenntnisweise. Es sind „in der Kirche uns vorgegebene und bindende Wirklichkeiten . . ., die unserem Menschenwillen unabänderlich gegenüberstehen . . . als ein ‚obiectum', uns entgegen Geworfenes und uns so Begegnendes" (Stiftung 30 f.)[1]. Objektiv ist infolgedessen „das ‚Gegenüber', das extra nos des göttlichen Handelns, des Wortes, des Amtes, des Sakraments, des mandatum Christi" (31). Verworfen wird mit dem frommen Individualismus auch sein Gegenteil, „das Untergehen der Person in . . . einer dinglich-institutionellen Autorität" (24); „niemals" darf „die Stiftung der Kirche . . . als bloß historisches Ereignis", „niemals als bloße Institution . . . etwa nach Analogie . . . eines Staates, einer Korporation, eines Rechtsinstituts" verstanden werden (26). Bei diesem „Niemals!" bleibt es hier.

b) Weniger spekulativ äußern sich die systematischen Beiträge, ausgehend von dem terminologischen Befund der luth. Symbole.

α. In der Bewertung des *Jus divinum* gewinnt hier ein normatives Verständnis das Übergewicht. Es wird als „obligatorische Dauerordnung" (Elert 507, 509) bezeichnet, wenn auch seine Durchführung „die Einschaltung des menschlichen Ordnungswillens" verlangt (508). Es ist „Norm aller Rechtsätze des menschlichen Rechtes und unabänderlich", ist „Gottes Wort und zwar insonderheit Gebot und Verheißung göttlicher Stiftung" (Schlink 339, Anm. 32)[2]. Daß hiermit unmittelbar rechtliches Gelten für die Sätze des Jus divinum vindiziert werden soll, darüber lassen die eingangs (oben S. 225) wiedergegebenen Sätze Schlinks[3] und Elerts keinen Zweifel, und es fehlt nicht an bekräftigenden Stimmen (Schwindel – vgl. unten S. 236, Anm. 3).

1) Wendland beantwortet die Ausgangsfrage dahin, daß „das Denken des NT . . . jenseits des Gegensatzes von Subjektivem und Objektivem auch in der Lehre der Kirche" stehe (30), ohne sich gegenüber der einleuchtenderen Entgegensetzung Gerardus van der Leeuws (Phänomenologie der Religion, 1933, S. 173 ff.) über das Verständnis vom „Subjekt der Religion" (Mensch – Gott) abzugrenzen. Folgerungen aus diesem „Jenseits des Gegensatzes von Subjektivem und Objektivem" findet man denn auch bei Wendland nicht gezogen. Vgl. dazu Ebeling unten S. 245.

2) Im einzelnen heißt es hier: „Der Begriff des jus divinum stammt zwar aus dem Sprachgebrauch des kanonischen Rechts, ist aber insofern in schärfster Polemik gegen dieses gewandt, als nun *innerhalb* des jus divinum des kanonischen Rechts jus divinum und jus humanum unterschieden werden. Jus divinum ist kein Wort der Kirche, . . . sondern Gottes Wort, und zwar insonderheit Gebot und Verheißung göttlicher Stiftung" (a. a. O.).

3) Trotz seiner hellsichtigen Sätze S. 340: „In der Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Recht geht es um eine Unterscheidung zwischen Gott und Mensch in Anerkennung des Evangeliums, das den Menschen bindet

Ihnen gegenüber melden sich kritische Stimmen. „Das Jus divinum der Bekenntnisse ist teils naturrechtlich gefärbt ... teils als neutestamentliche Einsetzung verstanden ... Außerdem befinden sich die einzelnen Rechtssätze in verschiedener Nähe zum Jus divinum" (TRILLHAAS 507). MÜNTER ist bemüht, unmittelbare Rechtsgeltung wenigstens der die Kirchenordnung betreffenden Weisungen iuris divini zu erweisen[1]), aber es gelingt ihm nicht; seine gründliche Untersuchung der Frage endigt sachlich mit dem s. Z. bereits von Wilhelm Kahl festgestellten[2]) Ergebnis: „Lebensprinzipien der

---

an das Werk, das Christus für uns tat, und das den Menschen frei macht von dem Gesetz und den Gesetzeswerken. ... Wie das Evangelium die Quelle dieser Freiheit ist, so ist sie auch die Norm und das Ziel."

1) „Ob wir nun angesichts solchen Tatbestandes mit den Reformatoren hier den Begriff des ‚Rechts' beibehalten sollen oder ob wir ihn eliminieren müssen, hängt jetzt schließlich doch nur davon ab, ob wir den reformatorischen Rechtsbegriff zugunsten einer modernen Theorie, nach welcher Recht im juristischen Sinne nur staatliches Recht ist, aufzugeben bereit sind. Die Gefahr, daß das ‚jus divinum' weltlichem Recht gleichgeachtet werden könnte, entspringt vor allem der Möglichkeit, daß die als ‚jus divinum' bezeichnete, von Christus eingesetzte Ordnung der Kirche etwa als nova lex verstanden wird, so daß auf diesem Umwege die fälschliche Gleichsetzung von Gesetz und Evangelium, wie man sie im kanonischen Recht bekämpft hat, mit all ihren Folgen der Vermischung von weltlicher und geistlicher Macht wieder in die Kirche ihren Einzug hielte. Um das zu verhüten, ... muß energisch betont werden, daß ‚de jure divino' = ‚secundum evangelium' oder ‚secundum verbum Dei' ist. Folglich kann das ‚jus divinum' nur der Meinung der Bekenntnisschriften entsprechend als ‚göttliches Recht' verstanden und gebraucht werden, wenn dies unter steter Beachtung der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium geschieht. ... *Müssen* wir nun nicht sogar sagen: ‚rechtsverbindlich'? Kann die Kirche rechtliche Gestalt annehmen, ohne peinlichst genau darauf zu achten, daß die rechtliche Verfassung eine Handhabe bietet, rechte Prediger zu bestellen, damit das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden; für die grundsätzliche Gleichordnung der Amtsträger Sorge zu tragen, auf daß keine Hierarchie nach römischem oder politischem Vorbild in der Kirche entstehe; die Gemeinden zum Gehorsam gegen den Herrn Christus und zum Widerstand gegen falsche Lehre zu leiten, damit nicht das rechte Evangelium von Jesus Christus unterdrückt werde? Diese rechtliche Verfassung der Kirche wird immer ‚juris humani' sein. Gegen die direkte Beziehung des ‚jus divinum' auf solche von Menschen geschaffene und promulgierte Rechtsordnung der Kirche auf römisch-katholischer Seite führten die Reformatoren ihren Kampf" (46—50).

2) Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches (1910) S. 44: „Es ist überall nicht im technischen Sinne eines Rechtssatzes, sondern allgemein als ordinatio, als mandatum Dei zu verstehen."

Kirche", „Kern eines etwaigen Kirchenrechts", „rechtspolitische Vorlage", „Integrationsfaktor jedes Kirchenrechts", aber „nicht göttliches Recht im technischen Sinne eines Rechtssatzes", „nicht Normen und Regeln im technischen Sinn" (45). Zu einer weitergehenden Aussage gelangt er nur dadurch, daß er das Säkularisierungsphänomen terminologisch zu verharmlosen bemüht ist (46: „Ob wir nun angesichts solchen Tatbestandes mit den Reformatoren hier den Begriff des ‚Rechts' beibehalten sollen, oder ob wir ihn eliminieren müssen, hängt jetzt ... doch nur davon ab, ob wir den reformatorischen Rechtsbegriff zugunsten einer modernen Rechtstheorie ... aufzugeben bereit sind")[1]).

Man steht also drei verschiedenen Beurteilungen der in den lutherischen Symbolen als ius divinum bezeichneten Schriftaussagen gegenüber. Teils wird in altem, vorneuzeitlichem Verständnis unmittelbare Rechtsgeltung für das Jus divinum vindiziert; teils begnügt man sich, in ihm eine nur materiale ekklesiologische Weisung zu sehen, die „göttlich" lediglich wegen ihres Inhalts, nicht bezüglich ihrer Geltung genannt werden kann. Vermittelnd steht zwischen diesen die Gruppe, die das Attribut „göttlich" dem Rechtsgedanken als solchen mit Rücksicht auf seine Zugehörigkeit zur Schöpfungsordnung beilegt, und die von hier aus allen möglichen Deutungen Raum bietet.

β. Dieser Stand der Bewertung bezüglich des Jus divinum wirkt sich erschwerend auch auf die Beurteilung des Jus humanum aus.

Daß es menschlicher Setzung entspringe, sollte man für selbstverständlich halten. Es bestätigt sich aber, daß der oben (S. 225) wiedergegebene theonome Rechtsbegriff kategoriale Bedeutung hat, also auch einer Qualifikation des jus humanum zugrunde zu liegen hat; es „darf selbst innerhalb der Lehre vom weltlichen Regiment nicht von der selbstherrlichen Gemeinschaft als Rechtsquelle gesprochen werden" (SCHLINK 342, Anm.), noch viel weniger also in der Ekklesiologie. ELERT und SCHREINER unterscheiden J. d. und J. h. nach Ursprung und Zweckbestimmung; aber beiden erweisen sich die Grenzen als flüssig[2]), was gelegentlich ausgesprochen wird („daß in der KO göttliches und menschliches R genau zu unterscheiden, aber auch ... nicht von-

---

1) Wegen dieser Unklarheit kann S. 43 Christus als „Rechtsschöpfer" bezeichnet werden, jedoch nicht, ohne daß (48 f.) die damit begründete Gefahr einer „Nova Lex" erkannt wird. Wie bei SCHLINK liegen auch bei MÜNTER die gewichtigsten Aussagen in den Vorbehalten zugunsten der „lutherischen Dialektik" bzw. der „Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium" (49 bzw. 62). Dazu unten C.

2) ELERT: Das j. h. ist nicht, wie das j. d., „Heilsordnung" (510), d. h. die Erfüllung seiner „Ordnungsbestimmungen" kann nicht „mit einer Verheißung

einander zu trennen sind" – ELERT 511). Immer wieder zeigt sich als Ursache dieser Unklarheiten das Bestreben, die „Bekenntnisgemäßheit" der der Willensbildung menschlicher Kollektive entspringenden „Kirchenordnung" *rechtsbegrifflich* zu sichern. „So gehört das Bekenntnis zum Wesen der Kirchenordnung", ist „Grund und Maß für alle positive Rechtsaktion" (SCHREINER 91). SCHLINK regt an, nur diejenigen „Sätze, durch die die Kirche im Gehorsam gegen ihren Auftrag jeweils ihren Dienst ordnet, als Kirchenrecht zu bezeichnen ... Alle kirchenrechtlichen Bestimmungen müssen diesem Dienste dienen" (341, Anm.).

---

nach Art der Verheißungen Christi" verknüpft werden (511). „Deshalb ist aber auch der obligatorische Charakter des j. h. in der Kirche ein anderer": die Glieder der Kirche werden hier „nicht nur als Empfänger der Verheißung", sondern „auch aktiv ... beansprucht"; das Verhältnis, in dem sie zu den Anordnenden stehen, verläuft „nicht wie beim jus divinum in den Kategorien Verheißung und Glaube, sondern – in den Kategorien Gebot und Gehorsam" (511). Ein weiteres discrimen besteht darin, daß die Normen des j. h. „aus dem j. d., ... d. h. durch den Nachweis, daß Wort und Sakrament Richtung, Zweck und Grenze aller menschlichen Anordnungen in der Kirche bilden", zu rechtfertigen sind (511). – Auf diese beiden Unterscheidungen reduziert sich die Verschiedenheit von göttlichem und menschlichem Rechte, weil alle übrigen, die ELERT anführt (göttlicher Ursprung (506), Mitwirkung menschlichen Urteils (508), obligatorischer Charakter (509, 511) bei gleichzeitigem Anschluß „bürgerlich-staatlicher Rechtsvorstellungen" (506), beiden, dem j. d. wie dem j. h., gemeinsam sind. Diese beiden verbleibenden Unterscheidungen werden nun aber entwertet a) durch den in sich widersprüchlichen Gedanken einer mit einer Verheißung verknüpften „Norm", der das *jus divinum* seiner begrifflichen Schärfe beraubt, und b) dadurch, daß die „Kategorie Gebot und Gehorsam", die das j. h. charakterisiert, als Gehorsam „auf Grund des vierten Gebots oder, was in der Kirche praktisch dasselbe ist, als *Liebespflicht*" bezeichnet wird (511). Durch diese beiden Wendungen werden j. d. und j. h. einander so stark angenähert, daß letztlich unterscheidende Kriterien verloren gehen. (Zur Bedeutsamkeit des 4. Gebots in diesem Zusammenhange auch SASSE 22; SCHLINK 346; die Folgerung geht hier so weit, daß „auch der Ungehorsam gegen eine iure humano gesetzte Ordnung der Kirche" und ebenso der „Ungehorsam gegen den Bischof" als „Verstoß gegen das Gebot der Liebe Ungehorsam gegen Gott" sind.)

Etwas klarer liegt der Befund bei SCHREINER. Er läßt für das j. h. einen technizistischen Rechtsbegriff gelten (z. B. „zweckmäßige Ordnung" – 78 –, „Handhabung der Ordnung auf dem Wege der Verwaltung unter Verwendung der bereitgestellten Kräfte und aufgebrachten Mittel" – 109 –, „Möglichkeit des Machtgebrauchs und der Machtentfaltung auf dem Wege des Rechts" – 77, auch 78 –, „und, wenn es sein muß, mit den Mitteln des Zwanges" – 41, auch 79) und betrachtet es eindeutig als menschlicher Setzung entsprungen („Kirchenordnung von Menschen gemacht" im Sinne von CA XV – 89 –, „alle Ordnung

c) Indessen konnte man vor der Möglichkeit einer Kollision der menschlicher Willensbildung entsprungenen traditiones und der „obligatorischen Dauerordnung" des in den Bekenntnissen niedergelegten Jus divinum nicht die Augen verschließen – der Berichtszeitraum lieferte dafür einen drastischeren Anschauungsunterricht als frühere Zeiten. Welche Autorität setzt sich in solchen Fällen durch?

Mit Ausnahme von LIERMANN[1]) lautet die Antwort – wo man ihr nicht ausweicht –: das Bekenntnis. Die hierfür gegebenen Begründungen führen in ein planloses Labyrinth theologischer und scheintheologischer Spekulationen[2]). Soweit man nicht in Gedankengänge eines vorreformatorischen Offenbarungsrechtes zurückverfällt[3]), flüchtet man vor der Aufgabe einer „Theologie des Rechtes"[4]) regelmäßig in eine Teleologie des Rechtes: das Jus

---

welche die Kirche . . . in Antwort auf das Amt vollzieht und bildet", a. a. O.). Die Grenzverwischung zwischen beiden entsteht hier dadurch, daß *innerhalb* des j. h. „bleibende Funktionsgestalten" auftauchen, „bleibende Normen ihrer Ordnung, durch welche sie ihr Verhältnis zu Gott gestaltet" (90), die der Sache nach identisch sind mit dem, was SCHREINER als Inhalt des j. d. mit der Qualität des „Gnadenrecht", der „Gnadenordnung" (87) lehrt. Umgekehrt kann „das positive, geltende Recht in der Kirche" („irgendein positives, gesetztes ‚Kirchenrecht' ", wie es im Satze vorher heißt), obwohl es „nur von der Möglichkeit einer Durchsetzung mit Zwangsgewalt" „lebt" (89), als „äußerste Peripherie im leiblichen Organismus der Kirche" bezeichnet werden (88).

1) LIERMANN erklärt (Lehrbuch 23), „daß die subjektive Überzeugung Einzelner von der Schriftwidrigkeit einer kirchenrechtlichen Norm nicht ausreicht, um sie außer Kraft zu setzen. . . . Bei bestrittener theologischer Auffassung wird sich das Recht praktisch durchsetzen."

2) Nicht unentschuldigt durch den Druck der Zeitlage wird es im Berichtszeitraum üblich, schwierige theologische Grundlagenfragen bekennerhaft-axiomatisch statt in sorgfältigem Abwägen früheren und zeitgenössischen Materials abzuhandeln; die monographische Kontroverstechnik findet sich für unser Sachgebiet bezeichnenderweise fast nur in Dissertationen – HARALD DIEM, TÖRNVALL, MÜNTER! – gewahrt, wenn man von den beiden Dogmatiken ELERTS und SCHLINKS absieht. Diese essayistische Behandlung begünstigt naturgemäß eine Vermehrung und einen rascheren Umschlag von Irrtümern.

3) Z. B. KURT SCHWINDEL (1933): „Wie der Glaube, so hat das KR seine Quelle in der Gottesoffenbarung, es ist geoffenbartes R, jus divinum. . . . In der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft ist ein Geltendes mitgesetzt, der Wille Gottes, das Recht. . . . Die Erkenntnis, daß das selbsterfahrene Geltende auch bei den anderen, die in der gleichen Gottesgemeinschaft stehen, gilt, offenbart die Allgemeingültigkeit des in Christo geltenden Gotteswillens, das Kirchenrecht" (140).

4) So gefordert von A. D. MÜLLER (371): die Grenzen zu erkennen, „die

divinum der Bekenntnisse ist „*Richtung, Zweck und Grenze* aller menschlichen Anordnungen in der Kirche" (ELERT 511; auch 509); es „hat das ganze kirchliche Recht *bestimmt* zu sein durch den Auftrag, das Evangelium zu predigen" usw. (SCHLINK 341, Anm.); „wir nehmen es in Dienst, soweit es Rechtshilfe am Amt der Kirche zu leisten vermag . . . Die Erkenntnis der *Zweckmäßigkeit* der anzuwendenden Rechtsmittel ist hier *von entscheidender Bedeutung*" (SCHREINER 101 f., auch 28 f., 98 f.)[1]). Gelegentlich wird dieser Gedanke organologisch umkleidet, indem das Bekenntnis mit der Seele, die Kirchenordnung mit dem Leibe verglichen wird (LIERMANN 1934, S. 197 f.; SCHREINER 91). Auf diesem Gedankengang basiert der in der Literatur unseres Zeitraums zur Herrschaft gelangende Grundsatz von der Bekenntnisgebundenheit des Kirchenregiments und des Kirchenrechtes[2]).

Um die Tragweite des damit getanen Schrittes zu ermessen, muß man sich erneut vergegenwärtigen, daß es sich in allen hier (unter A II 2) aufgeführten Lehren um Aussagen auf der Ebene des 2. und 3. Glaubensartikels handelt. Mit dem Satze, daß in Fällen der Kollision zwischen Bekenntnis und geltendem Kirchenrechte das Bekenntnis sich durchsetze, soll also offenbar ein Lebensgesetz der ecclesia perpetua mansura für die Zeit ihrer peregrinatio inter persecutiones mundi et consolationes Dei formuliert werden, und zwar auch und gerade für die gegenwärtige Geschichtsperiode, die durch die Säkularisierung des Rechtsdenkens ihr Gepräge empfing.

---

von Natur der Plastizität des Rechts in bezug auf geistliche Wesensgehalte gesetzt sind, . . . fehlt noch eine Theologie des Rechts, die hier schon ein ganz deutliches Bild geschaffen hätte".

1) Äußerlich abweichend formulieren LIERMANN und FRIEDRICH. LIERMANN erklärt, „daß KR, welches den Forderungen christlicher Sittlichkeit widerspricht, unmöglich (NB.: vgl. Anm. 1 auf S. 236!) ist" (22); ferner: „Wie über unserem weltlichen Recht der metajuristische Grundsatz von Treu und Glauben, so schwebt über dem Kirchenrecht die Forderung letztlicher Übereinstimmung mit dem Wesen der Kirche" (23). – FRIEDRICH wünscht zwischen Wesen und Recht, Lehrbegriff und Rechtsbegriff der Kirche (5) einen organischen Zusammenhang (R ist „die Lebensform der Volksgemeinschaft, ihre wirkliche Daseinsordnung, nicht nur ein Sollen, sondern ein Sein" – 4 – dementsprechend KR „die Formerscheinung der Ordnungen der K" – 5 – für die „die Kräfte ihres Zusammenhalts . . . aus der Christusverbundenheit fließen" – 11) hergestellt zu sehen; aber die Aufgabe stellt sich ihm praktisch dahin, „daß die Kirchenleitung die nach Gesetz und Paragraphen ablaufende Verwaltung in richtigem Einklang, ja in Abhängigkeit hält von den aus dem Predigtamt fließenden Forderungen einer kirchlichen Führung" (11).

2) BREIT passim; HOPF passim; FLOR 52 und 53; WEISSLER 56; HORST HOLSTEIN 64.

Diese Erwägung nötigt – zunächst bezüglich des *Ergebnisses* – zu der Feststellung, daß hier die theologische Rechnung ohne den Wirt des Säkularismus gemacht wurde. Es ist nicht entfernt daran zu denken, das phänomenologisch-anthropozentrische Denken des Säkularisationszeitalters dazu zu bringen, als „Recht" etwas i. e. S. der Rechtstheorie „gelten" zu lassen, weil eine Minderheit der Gesamtrechtsgemeinschaft behauptet, „Gott" habe es „gestiftet", gesagt o. dgl. MÜNTER hat mit seiner neuerlichen Erhärtung der Feststellung Kahls, daß es sich hier nur um Rechts*grund*sätze handeln könne, und LIERMANN mit der weiteren Feststellung, daß infolgedessen im Kollisionsfalle das Bekenntnis vor dem geltenden Rechte zessiere, völlig das Richtige getroffen.

Aber – richtet man nun den Blick von dem Ergebnis auf die zu ihm hinführenden und es begründenden *Erwägungen* – so ist nach beiden Seiten hin zu den Verfechtern wie zu den Leugnern des Bekenntnisprimates zu sagen, daß sie über eine Formulierung des theologischen Problems des KR nicht hinausgekommen sind, und daß mit beiden Antworten der zweite Schritt vor dem ersten getan wurde. Wenn man zu der Erkenntnis gelangt ist, daß das Jus divinum der Bekenntnisse gerade *nicht* „Gesetzgebung", sondern „Verheißung" (ELERT), *nicht* „Gesetzesknechtschaft" (WENDLAND), sondern „Freiheit" (SCHLINK) ist, nicht „für den Fall der Weigerung, sondern wegen der damit verbundenen Verheißung" verpflichtet (ELERT); daß die im Jus divinum inhaltlich benannten Gegenstände des Wortes, der Kirche und des Amtes *aktuales* Wort („im *Vollzuge* der Verkündigung" – SCHLINK) bzw. „Sozialgebilde *fluktuierenden* Charakters" (MÜNTER) bzw. „funktionale Größen" (SCHLINK) sind – so ist es zunächst einmal unmöglich, diese *funktionalen* Gegebenheiten mit *Substanz-* oder statischen Relationsbegriffen zu belegen, ohne sich diese ihre entscheidenden Wesenszüge zu verschleiern. Tut man es doch, setzt man diese im Bekenntnis benannten Größen als „Zweck", „Norm", „Obernorm" oder dgl. in die Betrachtung ein, so streicht man den Vorbehalt, auf den jenes funktionale und aktuale Verständnis hinweisen will, nämlich den Vorbehalt der Regierungsweise Gottes, das Ubi et quando visum est Deo des Artikels V CA. Man begibt sich dem Primat des Bekenntnisses zuliebe in den Bann einer totalen transzendentalen Deduktion, in der man den reformatorischen Gottesbegriff mit seiner in der Zweinaturenlehre angelegten Dialektik zwangsweise verfehlt. Übersehen wurde m. E. in allen hier referierten Beiträgen, daß lutherische Ekklesiologie und neuzeitliches Rechtsdenken Exponenten zweier kontrastierender Wirklichkeitsverständnisse sind, die nur auf dem Umwege umfassenderer Vergleichungen, als es hier geschah, in ein Verhältnis gesetzt werden können. Daß man statt dessen zu dem Hilfsmittel des tradierten theonomen Rechtsbegriffs glaubte greifen zu können, führte nicht nur zur Verdeckung der hier bestehenden Heterono-

mie, sondern auch zu einer nivellierenden Angleichung der hier zu verwirklichenden Sache des Evangeliums an das Verwirklichungsmittel der Norm – wie sich an den Äußerungen SCHWINDELS, WENDLANDS und der Juristen unseres Zeitraums erwies.

B.

Diese Lage blieb nicht unerkannt.

„In den Augen der Welt gewinnen ... Schrift und Bekenntnis rein juristische Bedeutung, mehr versteht sie nicht" (FISCHER 23); aber gleichwohl ist damit nun einmal „das Bekenntnis zur Rechtsgrundlage gemacht", und es ist nun „eine Frage der Zweckmäßigkeit im Dienste ihres Herrn", „wie die Kirche diesen Raum im einzelnen nutzt" (28). Aber „die Hinwendung der Rechtswissenschaft zum religiösen Problem" kann „keine einfache Preisgabe der Autonomie des Rechtsdenkens" (A. D. MÜLLER 351), es „kann keine Rede davon sein, daß sie ihre Autonomie zugunsten einer neuen heteronomen Überwältigung durch religiöse Gesichtspunkte wieder aufgäbe" (352). Was FISCHER in apokalyptischem Bußernst, aber doch in der Hoffnung auf den „Neubau", dessen Grundzüge „das Recht im Bekennen in den Wehen vor der Geburt" bereits in sich trage (34), ausspricht, tritt bei KUHLMANN als düstere existentiale Aporetik auf: Der Staat „hat in einer vollkommenen Säkularisation aller theologischen Begrifflichkeit als nomistische Verkündigung das Evangelium ‚Es werde Ordnung!' gesetzt" (168); und „unser protestantisches Selbstbewußtsein" läßt sich „nur mit innerem Widerstreben" „die Gesetzespredigt vom Staate abnehmen". Nichts anderes als dieses „unser protestantisches Selbstbewußtsein war es demnach auch immer, das sich durch die These Sohms verletzt fühlte" (169). „Wir bekennen uns zur Erbsünde, d. h. dazu, daß es kein Recht als Recht gibt, durch das wir uns von denen, die sich nicht zu dieser Erbsünde bekennen, abzusondern vermöchten" (165). Verworfen wird daraufhin jene „Lehre vom Pneuma ..., die ... die ekklesia tou theou sichern soll gegen jede Beeinflussung und gegen jede rechtliche Nivellierung mit der christlichen Umwelt" (166); verworfen werden „solche anachronistischen Formulierungen wie die Günther Holsteins von der 'Wesenskirche'", die „völlig unmöglichen Anschauungen Georg Wünschs von einer Glaubenskirche" und die „Scholastik der Bekenntnisschriften, wie Edmund Schlink sie vertritt" (167). „Alle Rückwege in eine nomistische Kirche sind uns grundsätzlich durch die ... rechtliche Besinnung versperrt" (168). Ein selbstkritisches Bewußtsein davon, daß die bekenntnisbestimmten Reformationskirchentümer stehengebliebene Rudimente der vorneuzeitlichen christlichen Einheitskultur sind[1]) und ihr Verhältnis zu

1) „In Zeiten, als sich die Welt aus ihrem kirchlichen Bekenntnis löste, ...,

der säkularisierten Umwelt mit neuen, dieser Lage angepaßten Denkformen ermittelt und hergestellt werden muß, bahnt sich also an. Die Auswirkungen dieser Einsicht zu verfolgen, ist die weitere Aufgabe dieses Berichtes.

Die oben (S. 238 f.) versuchte Skizze des Problems und die hier referierten Ansätze seiner Erkenntnisse weisen die Aufgabe als eine *theologische* aus. die Rechtstheorie vermag nicht mehr, als Material zur einwandfreien Erfassung des Säkularisationsphänomens zu liefern. Insoweit aber ist die juristische Literatur unseres Zeitraums unergiebig; die rechtstheoretische Säkularisationsposition, wie sie in der genossenschaftlichen Kirchenrechtstheorie um die Jahrhundertwende in der Abwehr der Sohmschen Kirchenrechtsauflösung bewußt herausgearbeitet wurde – als Bsp. vgl. das Zitat in Anm. 3 auf S. 230 – wird literarisch in unserem Zeitraum kaum noch vertreten; aber man muß sich darüber klar sein, daß sie in der Praxis nach wie vor mächtig ist – der in den „Vorbemerkungen" zu diesem Bericht zitierte Oberkonsistorialrat Dr. Jung[1]) bietet auch hierfür ein wichtiges Zeugnis. Die zahlreichen rechtsmetaphysischen Versuche unseres Zeitraums (oben S. 229) geben lediglich kund, daß auf juristischer Seite die Säkularisation des Rechtsdenkens gleichfalls als Problem empfunden wurde – und zwar in breiterem Maße als in der Theologie –; aber es wäre verfehlt, es daraufhin als überwunden anzusehen. Es wird hier überlagert – auf eine theologisch sehr kritikwürdige Weise[2]) – nicht etwa gelöst.

Zu einer durchdachten Inangriffnahme des Säkularisationsproblems im KR bringt es die Theologie unseres Zeitraums nur in zwei Fällen (II). Auf dem Wege dahin durchläuft sie das Stadium der äußersten Zersetzung der symbolisch vorgegebenen lutherischen Denkformen, die in der bisher behandelten Gruppe (A), im selbstgewählten Ghetto des theonomen Rechtsbegriffs, ihren Anfang genommen hatte (I).

---

behielt die Kirche ihre Öffentlichkeitsbedeutung und ihren Rechtsboden, den man ihr aus Gunst geliehen hatte . . ., auch wo ihm (sc.: dem Staat) ihre Berechtigung schon fraglich geworden war. Eine Art staatlich-kirchliches Gewohnheitsrechtes regelte das Verhältnis. . . . Das wird zur Groteske, wenn das alte Bekenntnis zerbröckelt" (Fischer 22).

1) Siehe ThR 18/1 S. 73.

2) Einen Einblick in die theologische – damals weitgehend im Auslande ans Licht der Öffentlichkeit gelangende – Kritik bietet der 7. Bd. der von der Forschungsabteilung des Ök. Rates für Praktisches Christentum herausgegebenen Studien und Dokumente, „Totaler Staat und christliche Freiheit", Genf 1937.

I.

1. Die Zersetzung nimmt auf der Linie ihren Fortgang, die WENDLAND mit er Pneumatisierung des KR-Gedankens eingeschlagen hatte. Diese pneumatozentrische Sicht des „Rechtes" als „Liebesrecht" u. dgl. macht blind egen das Erfordernis des Geltens, das nun einmal den „Seinswert" (G. HUSERL) Rechtes ausmacht, und dessen Beachtung das symbolisch vorgegebene Begriffspaar *Jus* divinum – *Jus* humanum von den Theologen der strengeren lutherischen Observanz immer wieder erzwungen hatte. Bei WIDMANN und WEHRUNG – stellenweise auch bei FISCHER und BONHOEFFER – geht das erloren, und ihren praktischen Niederschlag findet diese Entwicklung bei den Bruderratsjuristen (FLOR 52 f., WEISSLER 56, HORST HOLSTEIN 64). Wegen er geringeren Bindung an die luth. Symbole – z. T. auch vermittelt durch alvinistische Einflüsse – wirkt sich das hier weniger im Verlust des funktionalen Wort-, Kirchen- und Amtsverständnisses als darin aus, daß man – nach em Vorbilde Holsteins – das Priestertum aller Gläubigen aus der Schrift eraus zu einem egalitären Strukturelement der evangelischen Kirchenverassung erhebt (WIDMANN passim; WEHRUNG 39 f. u. ö.; GRONAU passim; uch FRIEDRICH 8). Damit kam man auf *eine* der Bruchstellen zu stehen, ie das Luthertum strenger und unionistischer Tendenz trennte.

2. Diese sich auch für die „Rechts"-Geltung autark setzende „Geistleibichkeit" der Kirche ist nur durch eine terminologische Nuance von der Sohmschen Kirchenrechtsleugnung entfernt. Sohm hatte eine pneumatische Materialordnung des Leibes Christi nie bestritten; bestritten hatte er lediglich, daß diese abstrakten Geltens fähig sei. Dies wiederholen denn seine Parteigänger FOERSTER[1]) und WÜNSCH[2]) als konstantes Ceterum censeo

1) Preisschrift 66 f.: „Charismatische und rechtliche Autorität unterscheiden ich folgendermaßen: 1. Die rechtliche wird von Menschen verliehen. . . . Die harismatische kann nicht von Menschen verliehen werden, sie . . . ist numinos, . . aus dem inneren gewachsen, eine Begabung oder Gewalt, die nicht im Amt, sondern in der Person ihren Ursprung hat. 2. Die rechtliche Autorität gilt unabhängig von der Zustimmung derer, über die sie ausgeübt wird; die harismatische tritt nur durch deren Zustimmung ins Leben. Die rechtliche Autorität kann von Menschen entzogen werden; die charismatische kann nur Gott nehmen. . . . 4. Die rechtliche erstreckt sich nur über das leibliche, die charismatische auch über das innere Leben. . . . 5. Die rechtliche Autorität äußert sich n Geboten, denen die Strafandrohung Nachdruck verleiht; die charismatische n der Aufstellung von Vorbildern oder Parabeln und in Verheißungen."

2) WÜNSCH spricht von „immanenten Ordnungen", in deren Ausgestaltung die „kirchlichen Genossenschaften" „wohl Satzungen hervorbringen" können, „aber nicht Recht". Diese kirchlichen Ordnungen sind zwar „Mittel zur Regelung der Wortverkündigung", „ihr Sinn ruht in ihrer Brauchbarkeit"; aber sie

auf alle Versuche, ein Kirchenrecht theologisch zu begründen, bis gegen Ende unseres Zeitraums. „Selbstverständlich: Ordnung muß die Kirche haben, aber nicht Recht" (WÜNSCH 640, Anm. 1). Die staatskirchenrechtliche Regierungsdoktrin der Zeit versäumt nicht, das Fazit aus dieser Kirchenrechtsauffassung zu ziehen: „Das gerade ist der große innere Gewinn des deutschen evangelischen Kirchenstreites 1933 ff., in dem bekanntlich Bekenntnisfront und Deutsche Christen mit ihren Lehren und Irrlehren und mit ihren menschlichen und oft allzu menschlichen Machenschaften sich wechselseitig aufs eifrigste bemühten, die Kirche zugrunde zu richten, daß wir wieder klar erkannten, daß diese rechtlich organisierte und tatsächlich vorhandene Kirche überhaupt keine Kirche ist. Diese Kirche im Raum des Kirchenrechts (wo sie allein ist) ist keine Kirche im Sinne der Schrift, auch nicht das Kleid der Kirche Christi, sie ‚trägt nur zur Verführung der Seele den Namen Kirche (Christenheit)' (Sohm a. a. O. I 470, Anm. 23)"[1]). Dieses Ergebnis entsteht durch Zusammenwirken des spiritualisierten Kirchenbegriffes und des „technizistischen" Rechtsbegriffes, den Sohm in seinem ersten Bande verwandte, und den seine Kritiker in unserem Zeitraum vorwiegend rügen (SCHÖNFELD 1936, 16 f.; A. D. MÜLLER 351; MÜNTER 11–18; KRAUSS passim).

Sein letztes Stadium aber erreicht der erwähnte Zersetzungsprozeß in der Heranziehung des theonomen, des in gottgesetzter, schöpfungsordnungsmäßiger Sittlichkeit gegründeten Rechtsbegriffes durch die Sohmschule, wie dies im zweiten, unvollendeten Bande von Sohms Kirchenrecht[2]) vorbereitet war. Es bedurfte lediglich einer Begegnung der spiritualisierenden Ekklesiologie mit dem idealistischen Gedanken von der Objektivation des Sittlichen im Staate, um den theonomen Rechtsgedanken aus einer Verteidigungswaffe der Kirche in ein Instrument ihrer soziologischen Ver-Nichtung umzuwandeln[3]). Zu dieser Begegnung war es in Holstein selber bereits gekom-

---

„können niemals Machtfülle sein, nie der Sicherung der Kirche dienen; nie entscheidet Vernunft und Juristerei über Art und Bestand der Kirche, nie die Berufung auf eine Kontinuität des Rechts, also darauf, wie es ‚früher' war. Darum sind sie „nicht rechtlicher Natur"; lediglich vom Staate können sie „Rechtscharakter" bekommen, und dadurch „entsteht die organisierte Kirche der gesicherte Ort der Verkündigung" (639/40).

1) WERNER HAUGG, Rudolph Sohm Redivivus? – ZKG LXII (1943/44) S. 327. (HAUG war Referent im Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten.)

2) RUDOLPH SOHM, KR II (1923), S. 48 ff.

3) Beispielhaft hierfür die Sinndeutungen, die der Begriff „Krchenordnung – der sich, wie erinnerlich, in der kämpfenden Kirche schnell einbürgerte und auch von den Vätern der „Ordnungen" und „Grundordnungen" der Jahr

men [1]), aber zu einer Zeit, als ein totalitaristisches Staatswesen für Deutschland noch in der Ferne des Unmöglichen lag. Die Fortführung und Weiterbildung jener Möglichkeit unter der seit 1933 veränderten Lage erfolgt durch Wünsch: der Staat „besitzt *als solcher* den Maßstab für die Gerechtigkeit des Rechts: im Politischen" (638). Das – stets vom Staate zu setzende – Religionsgesellschaftsrecht ist sittlich, „wenn es die Gewissen verpflichtet. Und das Gewissen verpflichtet es nicht schon als Äußerung der Staatsgewalt, sondern als Formgebung des Politischen, in unserem Falle des Volkes" (639). Daß hierbei „die Kirche nicht Subjekt, sondern Objekt der Rechtsbildung ist" (640), ergab sich bereits (oben Ziff. 1, Anm. 3).

Damit dürfte die Fülle der Positionen, die namens des theonomen Rechtsbegriffs bezogen wurden, referiert sein. Es bestätigt sich, daß ein von seinen Ursprüngen gelöstes und absolut gesetztes Prinzip sich soweit pervertieren kann, daß es sich gegen seine Ursprünge wendet.

1946 ff. noch als Schibboleth „geistlichen Kirchenrechtes" angesehen wurde – erfuhr. Daß „der überlieferte Begriff des Kirchen‚rechts' durch den der Kirchen‚ordnung' ersetzt" wird, bedeutet nach Erik Wolf „Befreiung von überlebten Begriffsgegensätzen, Besinnung auf die einzigartige Stellung der Kirche in der Welt, Bekenntnis zu einem zeugnishaften Kirchenrecht", bedeutet „eine ‚sozialethisch' und ‚geistlich' begründete Kirchenordnung" (68), die teilnimmt „an dem dynamischen Wesen der Kirche, das je und je vom allgemeinen Verständnis des Wortes Gottes bestimmt wird, aber nicht ein für allemal in historischen Bekenntnisformeln festgelegt werden kann" (72; ähnlich bereits Fiedler 30). In gleicher Richtung Hopf, aber streng im Rahmen des lutherischen Normalaufrisses und mit einem verfehlten Versuch, KO und KVerf. einander gegenüberzustellen: „Weil KO Formen schaffen soll für die Dynamik der lebendigen und sich gestaltenden Gemeinde, darf sie nicht zur KVerf. werden. Und weil die KVerf. die bleibend gültigen Grundlagen des sich in echter Ordnung darstellenden Lebens der Gemeinde schützen . . . soll, darf sie der stürmenden Dynamik nicht unmittelbar ausgesetzt werden" (84). – Wehrung reduziert diese Wortmagie Hopfs auf ihren sachlichen Kern: das staatliche Schutz- und Aufsichtsrecht will er „R für die K" (244), die „kirchliche O" (217 – „die sowohl das Herrschaftsrecht Christi . . . als das Christenrecht . . . das R des von keinen Satzungen eingeengten Zugangs zu ihrem Herrn, sicher ausspricht") will er „Recht in der Kirche" oder „KO" (218) nennen. – Gemeinsam diesen allen (auch Schlink 341 Anm. 34) wenigstens, die KO als „Recht" gegenüber einseitigem etatistischem Rechtsverständnis zu sichern. Genau umgekehrt Wünsch; „KO" ist das „Nichtrecht" der kirchlichen Genossenschaft gegenüber dem mit dem Rechtsetzungsmonopol ausgestatteten Staate. Quot capitum vivunt, totidem studiorum milia! Auch hierzu ist der S. 236, Anm. 2 gemachte Hinweis am Platze!

1) Günther Holstein, Luther und die deutsche Staatsidee (Recht und Staat, Heft 45, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926).

II.

In Angriff genommen wird das Säkularisationsproblem für das Gebie der Kirchenordnung durch EBELING und A. D. MÜLLER.

1. EBELING, grundsätzlich auf dem Boden des oben wiedergegebenen luthe rischen Normalaufrisses stehend, setzt bei der Problematik der Volkskirche [1] ein: „An der Stellung zur Kirchenzucht (KZ) entscheidet sich eine bedingt Legitimität sogenannter Volkskirche" (47). Das Säkularisationsphänome taucht auf als das „ungeheuer schwierige Problem, wie wir in den nun ein mal gegebenen kirchlichen Verhältnissen zu einer Realisierung der rechte theologischen Erkenntnis über die Ordnung der Kirche kommen. Es handel sich dabei nicht um ein praktisches Problem, sondern die Frage dieses Ge genübers der kirchlichen Gegebenheiten und der theologischen Erkenntniss ist selber ein theologisches Problem" (48). „Wie alle Entscheidungen in de kirchlichen Praxis so oder so Lehrentscheidungen sind, fußt auch jede leg time oder illegitime Handhabung der KZ, ja selbst deren völlige Unterlassun auf einer bestimmten Lehre von der KZ, und damit von der Kirche und dami von Wort und Sakrament, und damit von der Rechtfertigung und dami von der Christologie . . . Wir sind also in das Zentrum des theologische Denkens verwiesen, wenn wir dem Problem der KZ . . . nachgehen wollen (9/10). Zwar ist „die rechte Ordnung der Kirche . . . nicht erst zu erfinden . . sondern sie ist immer schon da, wo nur immer sich Menschen im Bekenntni ihrer Taufe zur Versammlung unter Wort und Sakrament zusammenfinden (48); sie hat vielmehr „damit, daß sie auf Wort und Sakrament begründet ist, „ihren Grund und ihren Maßstab an einem Jus divinum" (46). „Sie wi aber, weil sie wie alles Offenbarungshandeln Gottes den Charakter der Offen barung im Verborgenen trägt, bezeugt werden. Diese Bezeugung der vor verkündigten und gehörten Wort und vom gespendeten und empfangene Sakrament immer schon gesetzten Ordnung der Kirche ist der einzige Weg, wi unsere verfahrene volkskirchliche Situation in die rechte Ordnung zu bringe ist" (48/49). Was im Schema des lutherischen Normalaufrisses jeweils sum marisch als das Prinzip „Verbo, non vi" (TRILLHAAS, SCHWINDEL – 193 – OESCHEY, SCHLINK), als „Recht auf brüderliche Leitung unter dem Heilge Geist" (GRONAU) oder Liebesgehorsam (ELERT, SCHLINK, SASSE, WENI LAND, TRILLHAAS, SCHUMANN) bezeichnet wird, wird hier, weiterführend herausgearbeitet durch die Abgrenzung des reformatorischen KZ-Typus vo dem schwärmerischen einer- und dem katholischen andererseits [2]): der refo

1) Diese Problematik besteht in dem „Vorhandensein getaufter, aber nicl zur Versammlung unter Wort und Sakrament haltender Massen" (47 – Treffe des zur Vieldeutigkeit des Begriffes V. das.).

2) „Der schwärmerische Typus löst von einem subjektivistischen KBegri

matorische Typus sucht „unter Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes die Frage der KZ in der Weise zu lösen, daß er die Heiligkeit der Kirche immer neu geschenkt glaubt durch die Gegenwart Christi im gepredigten Wort ... KZ übt daher weder die Kirche als solche noch der einzelne als solcher, sondern allein das Wort des erhöhten Herrn durch die Gemeinde am einzelnen und durch den einzelnen an der Gemeinde. Während der katholische wie der schwärmerische Typ als gesetzliche Wege der KZ in sich logisch und konsequent und berechenbar sind, entbehrt der reformatorische Typus ... aller selbstherrlichen Logik, Konsequenz und Berechenbarkeit, sondern ist Schritt für Schritt auf den Weg des Glaubensgehorsams gewiesen" (15/16).

Ebeling steht mit dem Hinweis auf das KZProblem in unserem Zeitraum nicht allein[1]), wohl aber mit dem Unternehmen, von hier aus das Kirchenordnungsproblem – ja, das Problem eines reformatorischen Kirchentums überhaupt – als Ganzes aufzurollen. Ist seine Ausgangsfragestellung auch praktischer Natur, so hat doch sein Ergebnis größte theoretische, und zwar gerade auch *kirchenrechts*theoretische Bedeutung. Der Grundsatz, daß KZ „weder die Kirche als solche noch der einzelne als solcher, sondern allein das Wort des erhöhten Herrn durch die Gemeinde am einzelnen und durch den einzelnen an der Gemeinde" übt (15/16), hat m. E. eine weit über den Rahmen des KZProblems hinausreichende Bedeutung und ist der Ausdehnung auf die gesamte Kybernetik fähig. Er enthüllt m. E. den eigentlichen, in der lutherischen Gleichung und in dem Gefälle von Christus – Wort – Amt – Kirche (CA I–VII) sich andeutenden Sinn der Parole Verbo non vi; er bietet, sozusagen, eine soziologische Aufbereitung dieser Parole dar und schützt sie damit vor ihrem traditionellen Mißgeschick, als Maxime eines „Liebesrechts" dort zu einem sakralen Museumsstück und hier zu einer schwärmerischen Oppositionsmaxime denaturiert zu werden. Solcherweise als umfassendes Prinzip der Kybernese verstanden, formuliert dieser Grundsatz ein Funktionsprinzip der gesamten soziologischen Existenz der Kirche des Evangeliums und vermag damit in der Tat so etwas wie ein „oberstes Verfassungs-

---

aus die Frage der KZ in der Weise, daß er die Heiligkeit der Kirche abhängig weiß von der Heiligkeit ihrer Glieder" (15). „Der katholische Typus löst von einem objektivistischen KBegriff aus die Frage der KZ in der Weise, daß er die Heiligkeit der K gebunden weiß an deren objektive Institutionen" (14).

1) Vgl. Ernst Fuchs, Die Grenzen der Kirche (Ev. Th. 1936, 54 ff.); Hans Frhr. von Campenhausen, Die Schlüsselgewalt der Kirche (Ev. Th. 1937, 143 ff.); Robert Dollinger, Kirche ohne Kirchenzucht („Junge Kirche" 1936, 503 ff.; Christian Stoll, Kirchenzucht („Bekennende Kirche", H. 51/52), 1937; Bernhard Heppe, Kirchenzucht (in: Aus Theologie und Kirche – zu H. v. Sodens 60. Geburtstag – Bd. 6 der „Beiträge z. Ev. Th., 1941, S. 20 ff.); das. S. 72 weitere Literaturangaben.

prinzip" lutherischen Kirchentums darzustellen, an dessen Hand die Praxis auch z. B. durch die scheinbare Alternative Amt oder allgemeines Priestertum sicher hindurchgeleitet werden könnte. Es liegt weiterhin auf der Hand, wie eng bei diesem Verständnis Ebelings Ergebnis mit den früher [1]) referierten Ansätzen sich berührt, die die kirchliche Ordnung unter den Gesichtspunkt einer „Soziologie der Aufopferung" (Heim, Frick) oder die „Kategorie des Nächsten" (Steinbach) stellen. M. a. W.: es ist mit diesem Prinzip eine Formel gewonnen, die es den Repräsentanten des säkularisierten Denkens, dem Soziologen und dem neuzeitlichen Rechtsdenker, ermöglicht, den innersten Sinn des obigen lutherischen Normalaufrisses zu begreifen, sich an der „Mitte der Schrift" zu orientieren, ohne an Einzelzügen abgleiten zu müssen.

2. Über die Möglichkeiten solchen Begreifens – genauer: über die Möglichkeiten der Theologie, ihre Sache den Repräsentanten des Säkularisationsdenkens verständlich zu machen, handelt A. D. Müller. Bei der Würdigung seiner Arbeit ist es besonders nötig, seinen methodologischen Ausgangsthesen *vor* seinen Ergebnissen die Aufmerksamkeit zuzuwenden [2]).

a) Dem – hier endlich bei Namen genannten (351) – Säkularisationsphänomen gegenüber wählt er den Standort so theozentrisch entlegen und fern als möglich mit der Maxime, „daß das menschliche Denken nie an die Wirklichkeit Gottes heranreicht", daß es aber „für die Erkenntnis Gottes gleichwohl die Bedeutung eines indirekten Ausdrucks- und Erkenntnismittels gewinnt („Ich kann die Jenseitigkeit Gottes erst dann wirklich überzeugend erfassen und aussprechen, wenn ich alle Möglichkeiten der empirischen Wirklichkeitserkenntnis erschöpft habe" – 359). Diese gleichzeitige Distanzierung und Erfassung der Wirklichkeit macht die „dem christlichen Glauben gemäße Geisteshaltung" aus [3]). Sie ist stets „unbedingt realistisch, unbedingt kritisch und unbedingt konkret" (359). *Realistisch* insofern, als „es darum geht, die Wirklichkeit so zu begreifen, wie Gott sie begreift", „die empirische Welt ... also als die von Gott gedachte und geschaffene Wirklichkeit unbedingt ernst" zu nehmen, aber „nie mit Gott zu verwechseln", „den Gedanken, die Gott in seiner Schöpfung denkt, so nahe zu kommen, als es möglich ist – d. h. unter Ausnutzung aller menschlichen Denkmöglichkeiten". Hierbei kann „die menschliche Denkleistung ... nie ... identischer Aus-

1) Teil I (ThR 18/1), S. 88 ff.

2) A. D. Müller hat inzwischen seine damaligen Ausführungen in seinem 1950 erschienenen „Grundriß der Praktischen Theologie" verarbeitet. Mit dieser habe ich mich eingehend in Heft 2 des 1. Jahrgangs der „Ztschr. f. ev. KR" (1951) auseinandergesetzt und darf darauf verweisen.

3) „Haltung" will zweierlei besagen. Einmal, daß es sich um „Wesensbestimmtheit des Menschen" (von Christus), sodann um „Indirektheit der Bezeugung des Glaubens" handelt (359).

druck der gottgeschaffenen und - gewollten Wirklichkeit selbst sein", sondern bestenfalls „stammelndes Nachreden des göttlichen Schöpfungswortes, für das wir" aber eben darum „den höchstmöglichen Grad von Genauigkeit und Beziehungsnähe anzustreben haben" (360). Auf das Phänomen des Rechts angewandt: „Es müssen all die irdischen Realitäten gesehen werden, die zum Wesen des Rechts gehören . . . Hier darf sich die Theologie nicht vom Rechtspositivismus übertreffen lassen, dem an einer Abtrennung des Rechtsdenkens von aller Metaphysik gelegen war, weil er in ihr die Nüchternheit des Rechtsdenkens bedroht sah" (360). Eine „christliche Theologie des Rechts" hat „alle Ergebnisse der Rechtsphilosophie ihrer Zeit" aufzunehmen, „die zur Erkenntnis des wirklichen Rechts etwas beitragen". „Auch keiner der Züge, die die positivistische Rechtsphilosophie feststellt, darf der theologischen Besinnung unwichtig sein", auch nicht die von Sohm hervorgehobene „Neutralität", „Technizität" und „Wissenschaftlichkeit" des Rechts (361)[1]. Diese Andeutungen ergeben, daß und inwiefern der hier gemeinte Realismus „dialektischer Realismus" (359 f.) ist. – *Kritisch* will heißen: „Äußerste Hellhörigkeit gegenüber falscher, oft unbewußter, metaphysischer Akzentuierung empirischer Größen", insbesondere gegenüber der Neigung, „das Recht selbst absolut zu setzen", wie sie sich beispielhaft im „statisch-katholischen Begriff des Jus divinum" zeigt, indem „er den göttlichen Ursprung und die geschichtliche Gestalt des Rechtes nicht unterscheidet und nicht sehen läßt, daß alles Recht Menschenwerk ist" (363)[2]. – Unbedingt *konkret* ist die christliche „Haltung" „in dem doppelten Sinn, daß es in ihr um das wirkliche Recht der Geschichte, das empirische Recht geht, und daß zugleich nach der positiven Bedeutung eben dieses empirischen Rechts für die Verwirklichung des Reiches Gottes gefragt wird"; das Recht „ist, wie die Welt überhaupt, Kampfplatz, . . . Gefäß und Organ, es ist Gleichnis für das Reich Gottes" (364); in dieser seiner „Durchstrahlungsfähigkeit mit den schlechthin letzten Sinngehalten des Lebens" liegt sein Wert (365). Darum „muß an die Frage nach dem besten Recht der letzte Ernst gesetzt werden, wenn die Scylla eines skeptischen Positivismus und die Charybdis eines schwärmerischen Idealismus umschifft werden soll" (366)[3].

---

1) „Die Theologie soll ja nicht an die Stelle der Jurisprudenz treten, sie soll die Jurisprudenz nur unbedingt ernst nehmen. Unbedingt ernst nehmen heißt aber . . ., schlechterdings alles empirisch Wirkliche am Recht erkennen, aber dieses empirisch Wirkliche zugleich in seiner unabdingbaren, sachgegebenen dialektischen Bezogenheit auf seinen letzten Sinn und Ursprung sehen" (361).

2) „Durchschaubar wird nun auch die verkappte (?) Absolutsetzung der Technizität des R im Positivismus, der ‚von der Idee des R' abstrahiert – in der Meinung, damit aller Deutungsnotwendigkeit ledig zu sein" (364).

3) „Im unbedingten Realismus unseres ersten Gesichtspunktes handelt es

Die so analysierte christliche Geisteshaltung ergibt „eine geradezu unbedingte und unbegrenzte Begegnungsbereitschaft und -vollmacht" (357), und damit die Voraussetzung „zu wirklicher Begegnung zwischen Recht und Religion, zwischen Rechtsphilosophie und Theologie". Christlicherseits hat darum – in Entfaltung von 1. Cor. 9 19. 22 f. – die Maxime zu lauten: „Der Theologe muß dem Juristen ein Jurist werden, um Anteil am Evangelium zu bekommen" (358).

b) Auf das Kirchenrechtproblem angewandt, geht es „nicht um abstrakte, sondern um konkrete Theologie, nicht nur um das Bekenntnis, sondern um die richtige Konkretisierung der Bekenntnisinhalte in einer überzeugungskräftigen Rechtsgestalt" (368). Hierbei gebietet die unbedingt *realistische* Grundhaltung, wie dort das Wesen des Rechts, so hier den Leib Christi-Charakter der Kirche zu erkennen (369). In ihm ist Gott „in alle Beziehungen der menschlichen Existenz eingegangen . . . Es gehört zur Universalität der in Christus geschehenen und immerfort geschehenden Gottesoffenbarung, daß sie alle Grundelemente des Weltlebens durchstrahlen und sich in allen im irdischen Leben enthaltenen Sprachmöglichkeiten ausdrücken muß. Hier das Recht ausnehmen zu wollen heißt, nicht nur der christlichen Gottesoffenbarung ihre Universalität, sondern auch dem Recht seine Würde, seine grundlegende Bedeutung für den Bestand des irdischen Lebens nehmen" (371). – Die unbedingt *kritische* Haltung lehrt die Unterscheidung von „Recht und Glaube" (372), von „Wesen und Rechtsgestalt der Kirche" und demzufolge die Erkenntnis der „Grenzen . . . , die von Natur der Plastizität des Rechts in bezug auf geistliche Wesensgehalte gesetzt sind" (371). Diese Unterscheidung ermöglicht sodann eine Neufassung des Unterschiedes zwischen kirchlichem und „weltlichem" Recht: „In der Kirche geht es im Unterschied vom Staat, der die Aufgabe und Vollmacht *realer* Verwirklichung hat, um *urbildliche* Verwirklichung, nämlich um die möglichst deutliche Darstellung und Pflege all der Gotteskräfte, die zutiefst auch die verborgenen Wurzelkräfte des Staates ausmachen" (372). – Die *konkrete* Betrachtung schließlich lehrt, die kritisch gefundenen Unterscheidungen nicht im Verhältnis sich ausschließender Gegensätze zu belassen, sondern der Frage entgegenzuführen, „welche Bedeutung bei dieser Sachlage das Recht für die Verwirklichung, für die Gestaltwerdung der Kirche haben kann" (374); sie heißt, „immer um Verwirklichung in *dieser* Welt und für *diese* Welt ringen"; „es geht . . . um die Frage, welche Rechtsformen und Rechtshandlungen *heute* am besten geeignet sind, um das unsichtbare geistliche Wesen der Kirche zum Ausdruck

---

sich um die Betrachtung des Rechts vom ersten, im unbedingten Kritizismus unseres zweiten Gesichtspunktes vom zweiten, jetzt um die Betrachtung vom dritten Glaubensartikel her" (364).

und zur Darstellung zu bringen", „um die indirekte Verkündigung der Kirche in der Rechtsgestalt" (373), „um ein Höchstmaß von dogmatischerKlarheit, lebendiger Glaubenskraft und seelsorgerlicher Liebe" (375), mit welch letzterer Wendung sich eine Brücke zu dem Ebelingschen Funktionsprinzip andeutet.

Wieweit Müller selbst die Durchführung dieses methodologischen Programms gelungen ist, bleibe hier ungeprüft. In den Erträgen der kirchenrechtstheologischen Literatur unserer Periode nehmen die hier referierten Thesen einen bedeutsamen Platz ein.

Schlußbemerkungen

In Gelegenheitsbemerkungen anderer theologischer[1]), aber auch juristi-

1) „Das R ist ... geschöpflichen Wesens, es wird aus dem geschöpflichen Dasein des Menschen durch Menschen erhoben. Daß im R ein Hinweis auf die Gottbezogenheit des Menschen liegt, besagt nichts dagegen, daß wir es im Recht mit einem Gebilde geschöpflichen Seins zu tun haben; denn die Schöpfung ist Hinweis auf den Schöpfer (Röm 1, 20)" (SCHUMANN, Arch. f. ev. KR 5, 150). „Wenn die ... Gesetzgeber ... Rechte und Gesetze schaffen, so ist das R und das Gesetz ihr Werk, in diesem Sinne sind alle Rechte weltlichen Ursprungs, wie ja auch die Verschiedenheit der positiven Gesetze auf die räumliche ... und zeitliche Bedingtheit und die Beschaffenheit der Körper zurückzuführen ist. In diesem Sinne würde sich Calvin auch nicht sträuben, die ‚völkische Gemeinschaft' als Rechtsquelle zu bezeichnen. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Rechtsquelle nicht ein absoluter Urgrund des Rechtes, sondern daß die Fähigkeit zur Rechts- und Gesetzesbildung ein Werk Gottes ist, Gott also als letzte absolute Ursache des Rechtes anzusehen ist. ... Das uns bekannte System der causa media und der causae secundae scheint auch in dieser Ursprungsfrage auf. ... In dieser Auffassung wird das Göttliche und Menschliche, deutlicher: das naturrechtliche Moment mit dem positiv-rechtlichen verknüpft" (BOHATEC 568 f.). Der Gehalt der Kirchenordnung „bleibt trotz der geschichtlich-menschlichen Bedingtheit göttlich, da er an der Schrift gemessen und auf ihre Vorschriften gegründet ist, wenn auch bei seiner Ausprägung die Denkmittel des gemeinen Rechtes angewendet werden" (579). – Der Theonomie i. S. HOLSTEINS [oben S. 230 f.] wird auf dieser Grundlage kräftig widersprochen: „Die Theologie kann von vornherein nicht einen vom staatlichen R her gewonnenen RBegriff zugrunde legen. Sie weiß, daß Staat und Kirche zwei unter sehr verschiedenen Wachstums- und Lebensgesetzen stehende Gebilde sind, daß also die K nur aus sich selbst heraus zu verstehen ist, auch was ihre äußere Form betrifft" (WEHRUNG 139). Der Staat muß „das selbstherrliche System der Sünde, das Auseinander- und Widerstrebende, individualistisch egoistische Wollen ... unter die Autorität der Gesetze beugen. ...

scher[1]) Autoren finden diese Ansätze eine gewisse Bestätigung, so daß mai von dem Aufleuchten eines gemeinsamen, der theologischen Entwicklung in der Tiefe eigenen Grundzuges sprechen kann. Die bedeutsamsten unter diesen bestätigenden Gelegenheitsbemerkungen sind solche, in denen auf die Notwendigkeit und Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für diesen Fragenkreis hingewiesen wird. Dies geschieht durch SCHLINK und – im Anschluß an ihn – durch MÜNTER. Auch hier sind von Bedeutung die Ansätze; wieweit die Folgerungen aus ihnen zutreffend sind, bedürfte eingehender Untersuchung. Das Jus divinum der lutherischen Bekenntnis-

---

Anders auf dem Gebiete der Kirche . . . das ureigene Ordnungsrecht der Kirche unterscheidet sich . . . von demjenigen des Staates wesentlich dadurch, daß es den Zwang verpönt und auf der Freiheit sich aufbaut. . . . Das Ordnungsrecht der Kirche ist darum kein weltliches Recht, keine juristisch zwingende Gemeinschaftsordnung, sondern ein pneumatisches Ordnungsrecht des Wortes und der Seelsorge, kurz, die Regel des organisch-pneumatischen Wollens in der Kirche" (BOHATEC 569–571; ähnlich SCHLINK 341 f., Anm. 34: „Der Unterschied betrifft sowohl die Begründung wie auch die Struktur beider RO'en . . . Im Unterschied zum weltlichen R ist die Gewalt des KR die Gewalt der Schlüssel, und der Gehorsam in der KRO ist die Verkündigung und das Hören des Ev. . . ., wobei der Gehorsam gegenüber der KO als solcher der Ausdruck der durch das Ev. geschehenen Befreiung ist). „Form, Geltungsweise, Reichweite ist nicht nach dem zu beurteilen, was sonst O heißt und ist" (WEHRUNG 140). „Das R verkörpert . . . den Geist der Gerechtigkeit. Doch es handelt sich in der K um den Geist Christi" (218; dazu auch den ganzen Abschnitt „Gnade u. R im Ev", 164 ff.).

1) Es sind – wiederum (vgl. Teil II, S. 147) – WALTER SCHÖNFELD und ERIK WOLF, die sich unter den Juristen der theologischen Problematik erschlossen haben. „In der ev. K luth. Geistes sind R und Glauben nicht in der Lehre im Dogma, sondern im Leben, in der Praxis vereint, . . . womit das KR aus einer dogmatisch-theoretischen eine praktisch-ethische Angelegenheit wird, die zwar nicht ohne das Dogma, wenngleich nicht in dem Dogma zu erledigen ist. Das Dogma schweigt vom KR, weil die Schrift nach lutherischer Auslegung davon schweigt, . . . da in der K die Gnade und nicht die Gerechtigkeit im Vordergrunde steht" (SCHÖNFELD 61). „Gewiß ist es (sc. das KR) methodisch aufzufassen nach den Regeln rechtswissenschaftlicher Begriffsbildung überhaupt. Aber die Causa wie das telos des KR sind bedingt und begrenzt durch den Inhalt des recte docetur" (ERIK WOLF 1947, 82 f.). „Dieses Ineinander und Miteinander von göttlichem Rechtsursprung und menschlicher Rechtsgebarung in der Congregatio Sanctorum darf man nie aus den Augen lassen; denn allein aus dem rechten Verständnis dieses Paradoxons kann man dem Institutionalismus eines offenbaren Jus divinum und dem Schwärmertum einer pneumatischen Anarchie in der Kirche entgehen. Das KR kann auf dem Boden des theologischen Satzes vom Christen als simul iustus simul peccator bleiben" (a. a. O. 74).

schriften kann als „göttliches Recht" nur „verstanden und gebraucht werden ... unter steter Beachtung der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium" (MÜNTER 49). Der ekklesiologische Inhalt dieses Jus divinum ist die Einsetzung des Amtes als Funktionsweise des Evangeliums – oder, in SCHLINKS Ausdrucksweise: ‚Das göttliche Recht' des geistlichen Regiments ist der Auftrag, durch den es von Gott eingesetzt ist, das heißt zugleich die ihm verliehene Vollmacht, die Schlüsselgewalt" (339 f.). Das Amt als solches steht also vollkommen auf der Seite des „Evangeliums" in diesem Wortpaar – vgl. SCHLINK 340: „Wie das Evangelium die Quelle dieser Freiheit ist, so ist es auch die Norm und das Ziel" für die Kirchenordnung – aber schon seine Wirksamkeit vollzieht sich ja im Raume des Gesetzes, d. h. im ständigen Gegenüber von Gesetz und Evangelium: die von ihm ergehende Verkündigung ist nichts anderes als Lehre von Gesetz und Evangelium (SCHLINK 345, MÜNTER 62), und jede ordnende Maßnahme ist Vollzug von Gesetz und Evangelium in der Form der „Zuordnung von Freiheit und Ordnung" (SCHREINER 43) oder – wie SCHLINK formuliert –, in Form der jeweiligen Entscheidung der Frage, „inwieweit das Evangelium bindet und befreit, inwieweit der Mensch durch den Auftrag der Evangeliumspredigt gebunden ist und zugleich durch die Bindung bevollmächtigt ist, in Freiheit des Glaubens Ordnungen in Kraft zu setzen, die der Verkündigung des Evangeliums dienen" (340). Die solcherweise entstandene Kirchenordnung tritt nun aber als menschliche Satzung „in Analogie zum Gesetz" (MÜNTER 62). In den Folgerungen, die hieraus gezogen werden, weichen SCHLINK und MÜNTER voneinander ab: nach Schlink „soll nicht nur der Verkündigung, sondern auch den Ordnungen gehorcht werden ... Ist doch kein Christ mehr Einzelner, sondern Glied der Gemeinde ... Auch der Ungehorsam gegen eine iure humano gesetzte Ordnung der Kirche ist ... Ungehorsam gegen Gott" (346; vgl. oben S. 234 f., Anm. 2); nach MÜNTER muß die Gehorsamsfrage „gemäß der lutherischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium durchexerziert werden" (62), was m. E. bedeutet, daß Kirchenleitung und Kirchenglied in *jedem* Anwendungsfalle einer kirchenrechtlichen Norm vor der Aufgabe *konkreten* Vollzuges der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium stehen. MÜNTER meint indessen, der Doppelcharakter der Kirchenordnung sei bereits dadurch gewahrt, daß die „Erneuerten und Wiedergeborenen" ihr „mit freiem, lustigem Herzen" gehorchten (62), während sie den „nicht vollkommenen Erneuerten und Wiedergeborenen", den „falschen Christen, Heuchlern und öffentlichen Sündern ... mahnend, drohend, strafend" gegenüberträte – „so nimmt die Kirchenordnung die Stelle eines drohenden und strafenden Zuchtmeisters ein" (! – 63). Ich finde in beiden Antworten die Regimentenlehre, wie sie in Teil II skizziert wurde, nicht genügend beachtet und halte den Fragenkreis einer erneuten Untersuchung für bedürftig.

Die Bedeutung der von SCHLINK und MÜNTER angeschnittenen Fragestellung kann m. E. nicht unterschätzt werden. Die Lehre von Gesetz und Evangelium ist – zusammen mit der von den beiden Regimenten – die Zentralperspektivik, unter der alle Lösungsversuche des KRProblems einzuordnen sind und allein eine sichere und zulängliche theologische Würdigung erfahren können. Darum kommt, so wenig befriedigend die Ergebnisse i. E. sind, schon diesen beiden Hinweisen zukunftweisende Bedeutung zu.

Die Seltenheit, Unsicherheit und summarische Knappheit dieser Hinweise auf die theologische Zentralfrage des KRProblems zeigt, welchen Begrenzungen die wissenschaftliche Arbeit hieran während des Berichtszeitraumes unterlag. Von den verschiedensten Standorten wird es erkannt; aber die überschauende, freilegende, verbindende Sammlung dieser Erkenntnisse bleibt aus. Sicherlich eine Folge fehlender Gelehrtenmuße, aber doch auch wohl des theologischen Schulstreits, der in und mit dem Kirchenkampf sich neu formierte und verstärkte. Die hier genannten Namen zeigen, aus welchen verschiedenen, z. T. erbittert miteinander streitenden Lagern die Erkenntnisse zusammengetragen werden mußten. Dies macht es erklärlich, daß eine schöpferische Zusammenfassung der hier tätigen Kräfte einer Zeit vorbehalten bleiben mußte, der das Gemeinsame der äußerlich sich so widerstreitenden Bestrebungen ungetrübter vor Augen treten konnte.

Was dieser Stand der theologischen und rechtstheoretischen Erörterung für das Kirchentum bedeutete, harrt noch der Untersuchung[1]). Kritische und tragische Aspekte deuteten sich gelegentlich an, und soviel jedenfalls erlaubt der vorstehende Überblick: festzustellen, daß die Theorie bis zum Ende unseres Zeitraumes der Praxis eine allseitige, umfassende und sichere Orientierung über das theologische Problem rechtlicher Kirchenordnung – jenes Problem also, das zentral sowohl für die kämpfende wie für die (ab 1945) neu sich ordnende Kirche war – nicht ermöglichte.

Zur Gesangbuchreform der Gegenwart

Von Wilhelm Lueken

Evangelisches Kirchengesangbuch. Stammausgabe. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1950. 350 + 43 S. – *Evangelisches Kirchengesangbuch.* Grundausgabe. Evangelische Verlagsanstalt. Berlin 1950. – LUKAS CHRIST, Das evangelische Kirchen

1) Ein Beitrag in dieser Hinsicht liegt seit 1947 von EDMUND SCHLINK vor: Der Ertrag des Kirchenkampfes (C. Bertelsmann, Gütersloh); vgl. insbes. S. 10 ff., 54 ff.

lied. Zwischen den Zeiten 1925. S. 358 ff. – Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I. 2 (1938) § 16. 2, S. 275–280. – Erich Vogelsang, Lied und Verkündigung. MGkK, 38. Jahrg. 1933. S. 128–134. – Karl Fischer, Das Gesangbuch als theologisches Problem. MGkK, 39. Jahrg. 1934, S. 171–178. – Heinrich Vogel, Wort und Ton in einem Kirchenlied. MGkK, 40. Jahrg. 1935, S. 141 bis 155. – Walter Beyse, Das Gesangbuch als theologische Aufgabe. MGkK, 42. Jahrg. 1937, S. 125–131. – *Gesangbuch* der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschen *Schweiz. Probeband.* Zürich 1941. 589 S. – Theodor Goldschmid, Das Lied unsrer evangelischen Kirche. Zwingli-Verlag, Zürich. 1941. 224 S. – Lukas Christ, Wie es zu dem neuen Gesangbuche gekommen ist. (Das Lied der Kirche. Eine Schriftenreihe, hrsg. vom Bund zur Förderung des Gemeindegesanges in den reformierten Kirchen der deutschen Schweiz. Nr. 1. Separatdruck aus dem Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Nr. 16.) Basel 1942. 16 S. – Walter Tappolet, Vom neuen Kirchenlied. Basel, Fr. Reinhardt 1942. 32 S. – *Bericht und Anträge* der zur Prüfung und Begutachtung des Probebandes eingesetzten Synodalkommission. Der Synode vorgelegt am 1. März 1944. Basel. 89 S. – Karl Fueter, Vom Probeband zum Neuen Gesangbuch. Das Urteil des deutsch-schweizerischen reformierten Kirchenvolkes und seiner Behörden über den Probeband als Vorstufe zum neuen Gesangbuch auf Grund der offiziellen, dem Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes eingereichten Akten zusammengestellt im April 1944. – Ed. Riggenbach und Chr. Wittwer, Für und wider den Probeband zum neuen Kirchengesangbuch. Verlag Paul Haupt, Bern 1942. 30 + 19 S. – Hans Brändli, Ein Gesangbuch für alle. Kritische Betrachtungen und Vorschläge zum Probeband für ein Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschen Schweiz. Verlag Paul Haupt, Bern. 56 S. – Christian Holzer, Vorschlag für das neue schweizerische Kirchengesangbuch. Schweizerische Theologische Umschau (Bern), März 1943, S. 1–40. – Th. Bruppacher, Aus der Arbeit am neuen Gesangbuch. Separatdruck aus „Der Kirchenfreund" Heft 2, 3 u. 4. 1948. Zwingli-Verlag. Zürich. – *BK-Lieder.* Ein Jahrtausend deutschen Liedes. Hrsg. v. Paul Sturm. BK-Verlag Emil Müller. Barmen 1926. – *Ein neues Lied.* Ein Liederbuch für die deutsche evangelische Jugend, herausgegeben vom Evangelischen Reichsverband weiblicher Jugend. Burckhardthaus-Verlag. Berlin-Dahlem 1933. – *Der helle Ton.* Ein Liederbuch für die deutsche evangelische Jugend, herausgegeben vom Evangelischen Jungmännerwerk Deutschlands. Kreuz-Verlag. Stuttgart 1933. – Dazu Besprechung von Walter Kiefer, MGkK, 39. Jahrg. 1934. S. 284 f. – *Gesangbuch für die Jugend,* herausgegeben vom Württembergischen evangelischen Landesverband für Kindergottesdienst und Sonntagsschule in Stuttgart. Kommissionsverlag: Holland und Josenhans in Stuttgart. 1938. – *Jugendgesangbuch* der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Lieder für Kirche, Schule und Haus. Verlagskontor des Evangelischen Gesangbuchs. Stuttgart 1948. Kommissionsverlag: Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart. – *Geistliche Kinderlieder.* Ein gottesdienstliches Gesangbuch für Kinder als Ergänzung zum Gemeindegesangbuch herausgegeben von Wilhelm Thomas und Konrad Ameln. Bärenreiter-Verlag. Kassel

1935. (Sonderdruck aus der Einführung in Bedeutung und Geschichte des gottesdienstlichen Gesangs der Schuljugend „Das Kinderlied" in der Reihe „Das deutsche Kirchenlied". S. 31–177.) – *Kirchenlied.* Eine Auslese geistlicher Lieder. Christophorus-Verlag Herder KG. Berlin und Freiburg im Breisgau 1938. 182 S. – Paul Sturm, Das evangelische Gesangbuch der Aufklärung. Emil Müller Verlag. Barmen 1923, 76 Seiten. – Paul Sturm, Kirche und neues Lied. Deutsches Pfarrerblatt. Nr. 42/1936. – Paul Sturm, Kirche und neues Lied. MGkK, 42. Jahrg. 1937, S. 99–104. – Gerhard Kunze, Der Worte sind genug gewechselt. Ebd. S. 104–109. – Otto Riethmüller, Wehr und Waffen, Lieder der kämpfenden Kirche. Burckhardthaus-Verlag. – Heinrich Vogel, Psalmen nachgedichtet. Chr. Kaiser Verlag München. 3. Aufl. 1938. 84 S. Dazu neue Folge. 39 S. – Wilhelm Jannasch, Gott woll'n wir loben. Lieder aus Gottes Wort. 1937 Berlin-Dahlem (als Handschrift gedruckt) 40 S. – Jochen Klepper. Kyrie. Geistliche Lieder. Eckart-Verlag. Berlin-Steglitz 1938. 52 S. – Rudolf Alexander Schröder, Ein Lobgesang. Eckart-Verlag. Berlin-Steglitz 1937, 2. erweiterte Aufl. 1939. 146 S. – Rudolf Alexander Schröder, Ein Weihnachtslied. Ebd. – Hans Friedrich Micheelsen, Neue Gemeindelieder nach dem „Lobgesang" von Rudolf Alexander Schröder. Bärenreiter-Verlag 1938. 20 S. – *Ein Lobgesang.* Neue Lieder für Kirche und Haus. Worte von Rudolf Alexander Schröder / Weisen von Christian Lahusen. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1948. 116 S. – Rudolf Zöbeley, Neue Gemeindelieder nach Gedichten von Jochen Klepper, Rudolf Alexander Schröder u. a. Musikverlag Hochstein u. Co., Heidelberg 1941. 32 S. – Hermann Simon, Mitte des Lebens. Gemeindeblatt. – Arno Pötzsch, Von Gottes Zeit und Ewigkeit. Hamburg, Reich u. Heidrich. 1947. 78 S. – Werner Gneist, Kleines Liederbuch. Bärenreiter-Verlag Kassel. 2. erweiterte Aufl. 1948. 34 S. – Hans Wenn, Zwölf neue geistliche Lieder mit beigegebenen Orgelsätzen. H. H. Nölke Verlag Hamburg. 32 S. – *Neue Weihnachtslieder* nach Worten von Friedrich Bischoff, Hermann Claudius, Fritz Diettrich, Werner Gneist, Kurt Heinrich Heizmann, Jochen Klepper, Max Mell, Kurt Müller-Osten, Eberhard Ritter, Robert Schäfer und Rudolf Alexander Schröder. Vertont von Fritz Dietrich, Carl Gerhardt, Werner Gneist, Christian Lahusen, Hans Friedrich Micheelsen, Johannes Petzold und Gerhard Schwarz. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1946. 30 S. – *Das junge Lied.* 80 neue Lieder der Christenheit, hrsg. v. Friedrich Samuel Rothenberg. In Kommission beim Quellverlag. Stuttgart 1949. – Paul Sturm, Grundfragen eines neuen Kirchenliedes. Heft 43 der Schriftenreihe „Aufbau im Positiven Christentum". Scheur, Bonn 1938. 53 S. – *Lieder der Kommenden Kirche.* Verlag „Kommende Kirche", Bremen 1938. 164 S. – *Gesangbuch* der Kommenden Kirche. Verlag „Kommende Kirche". Bremen 1939. 244 S. – *Begleitbuch* zum Gesangbuch der Kommenden Kirche. Verlag „Kommende Kirche". Bremen 1939. 188 S. – Paul Graff, Das Gesangbuch der Kommenden Kirche und seine Bedeutung für die Gesangbucherneuerung innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands. Evangelische Wahrheit (Hannover), Heft 3/4, 1940. S. 18–26. – Gerhard Kunze, Gut Ding will Weile haben! Einige Anmerkungen zum „Gesang-

buch der Kommenden Kirche". MGkK, 45. Jahrg. 1940. S. 45–51. – Gerhard Kunze, Noch einmal „Gesangbuch der Kommenden Kirche". MGkK, 45. Jahrg. 1940, S. 89–91. – *Großer Gott wir loben dich.* Der neue Dom. Verlag für deutschchristliches Schrifttum, Schneider u. Co. Weimar 1941. 544 S. – Martin Bertheau, Großer Gott wir loben dich. Theologische Blätter 1942, 4. Spalte 90–104. – Otto Michaelis, Evangelisches Gesangbuch oder Christliches Liederbuch? Betrachtungen zu „Großer Gott, wir loben dich". Schreibmaschinen-Vervielfältigung 9 + 11 S. – *Deutsche Arbeitsgemeinschaft* für Gesangbuchreform. Tagungsbericht über die Vierte Tagung, Stuttgart, den 10. Juni 1933. 15 S. – *Welt des Gesangbuchs.* Die singende Kirche in Gabe und Aufgabe. Schriftleitung: Otto Michaelis. Gustav Schloeßmann Verlagsbuchhandlung (Gustav Fick). 24 Hefte. Leipzig und Hamburg 1935 ff. – *Handbuch* der deutschen evangelischen Kirchenmusik. Bd. 3: *Das Gemeindelied.* Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen. – *Choralsingbuch* für drei gleiche Stimmen. Herausgegeben von Christhard Mahrenholz. Vierte Veröffentlichung des Verbandes evang. Kirchenchöre Deutschlands. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1940. 102 S. – Dasselbe für drei gemischte Stimmen, hrsg. v. Ferdinand Schmidt. Ebenda. – *Chorgesangbuch.* Geistliche Gesänge zu ein bis fünf Stimmen. Im Auftrag des Verbandes evangelischer Kirchenchöre in Württemberg unter Mitarbeit von Konrad Ameln und Wilhelm Thomas herausgegeben von Richard Gölz. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1949. 264 S. – Arno Büchner und Otto Burkert. Kirchenlieder als Anhang zum schlesischen Gesangbuch. Breslau, Verlag von Wilh. Gottl. Korn. 1941. – *Gesangbuch für die evangelische Christenheit,* herausgegeben vom Verband ev. Kirchenchöre Deutschlands. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1948. 316 S. – *Melodienbuch* zum Gesangbuch für die evangelische Christenheit, herausgegeben vom Verband ev. Kirchenchöre Deutschlands. Bärenreiter-Verlag. Kassel 1948. 171 S. – *Evangelisches Jugendgesangbuch* für Kirche, Schule und Haus, in Verbindung mit Joachim Beckmann bearbeitet von Walter Reindell. Der Rufer. Ev. Verlag Gütersloh. 1948. 175 S. – *Kirchengesänge,* Lieder für den Gottesdienst an den Sonn- und Festtagen. In Verbindung mit der Kirchenagende für die Hand der Gemeinde geordnet von Dr. Walter Reindell. C. Bertelsmann Verlag Gütersloh 1949. 128 S. – Theodor Werner, Von der Arbeit am Evangelischen Kirchengesangbuch. Evang.-Lutherische Kirchenzeitung Nr. 23 vom 15. Dez. 1948 S. 253 ff. – Oskar Söhngen, Die Zukunft des Gesangbuchs. Carl Merseburger, Leipzig 1949. 80 S. – Christhard Mahrenholz, Das Evangelische Kirchengesangbuch. Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestaltung. Bärenreiter-Verlag Kassel und Basel. 1950. 119 S. – *Evangelisches Kirchengesangbuch. Stammausgabe.* Bärenreiter-Verlag. Kassel 1950. 350 + 43 S. – *Evangelisches Kirchengesangbuch.* Ausgabe für die Ev.-Lutherischen Kirchen *Niedersachsens (Hannover).* Bärenreiter-Verlag. Kassel 1950. 412 + 127 S. – Dasselbe. Schlütersche Verlagsanstalt, Hannover, und Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1951, 555 + 156 S. *Evangelisches Kirchengesangbuch.* Ausgabe für die Evangelische Landeskirche von *Kurhessen-Waldeck.* Verlag Evangelischer Pressever-

band Kurhessen-Waldeck e. V. und Bärenreiter-Verlag. Kassel 1950. 704 S. – Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Kirche in *Hessen und Nassau*. Verlag der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Wiesbaden 1951. 704 S. – *Evangelisches Kirchengesangbuch. Grundausgabe* Evangelische Verlagsanstalt. Berlin 1950. – *Evangelisches Kirchengesangbuch* Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche *Sachsen*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1950. XXV + 502 + 125 S. – Eberhard Weismann Der Stand der Gesangbuchfrage. (Bericht über den Landeskirchentag.) Württembergische Blätter für Kirchenmusik März/April 1951, S. 24–29. – *Zur Frage der Einführung* eines neuen Gesangbuchs. Denkschrift des Evang.-Luth. Landeskirchenrates in *Bayern*. München. Cantate 1950. 40 S. – *Die Bayreuther Landessynode* 1950. Gottesdienst und Kirchenmusik. Jahrg. 1950 Heft 6, S. 24–31. – *Choralbuch* zum Evangelischen Kirchengesangbuch in Verbindung mit Ludwig Doormann, Gustav Sasse und Rudolf Utermöhlen herausgegeben von Christhard Mahrenholz. Bärenreiter-Verlag Kassel 1950. 133 S. Dasselbe mit Anhang: Choralsätze zum *Hessischen Liederanhang* des Evangelischen Kirchengesangbuchs. 24 S. – Christhard Mahrenholz. Hilfsbuch zum Gebrauch des Evangelischen Kirchengesangbuchs Ausgabe für die evang.-luth. Kirchen Niedersachsens (Hannover) durch Pfarrer und Kirchenmusiker. (Liturgische Richtlinien der Evang.-Luth. Landeskirche Hannovers. Heft 4). Hannover 1950. 55 S. – Rudolf Utermöhlen Der liturgische Gebrauch des Liedes. (Liturgische Richtlinien der Evang. Luth. Landeskirche Hannovers. Heft 5.) Hannover 1951. 67 S. – In Vorbereitung: *Handbuch* für das Evangelische Kirchengesangbuch, hrsg. von Otto Schlisske. Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen.

Seitdem wir im Jahrgang 1930 der Theologischen Rundschau, Seite 363—399 über den damaligen Stand der Gesangbuchreform berichtet haben, ist wieder einmal ein Abschnitt in dieser Reformbewegung erreicht. Damals war es auf der Grundlage des Deutschen Evangelischen Gesangbuchs (DEG) zu einer weitgehenden Vereinheitlichung der landeskirchlichen Gesangbücher gekommen, wobei aber „Zweite Teile" für die landschaftlich nötige Ergänzung und für die lebendige Weiterentwicklung des kirchlichen Singens die Türe offen hielten. Heute ist mit dem „*Evangelischen Kirchengesangbuch*" (EKG) das Einigungswerk über das damals Erreichte noch ein erhebliches Stück weiter vorangetrieben; und die Hoffnung scheint nicht zu kühn zu sein, daß es diesmal wirklich gelingen wird, einen Kanon des deutschen evangelischen Kirchenliedes durchzusetzen, wobei freilich das seinerzeit durch die „Zweiten Teile" angedeutete Problem bleibt und noch manche andere Probleme sichtbar geworden sind.

I.

Stärker vielleicht als das früher der Fall war, ist uns zum Bewußtsein ekommen, daß das Gesangbuch seinen kirchlichen Platz unmittelbar eben den Bekenntnisschriften hat. Luther hat das Tedeum mit zu den irchlichen Bekenntnissen gerechnet. Die Neubesinnung auf die reformatorische Verkündigung mußte sich auch auf die Neugestaltung der irchlichen Gesangbücher auswirken. Ein Aufsatz von LUKAS CHRIST Das evangelische Kirchenlied" in „Zwischen den Zeiten" 1925, Heft 4, . 358 ff. machte die Notwendigkeit einer solchen Besinnung klar. KARL ARTH in seiner Kirchlichen Dogmatik I. 2 (1938) § 16. 2 (S. 275 ff.) ahm diesen Weckruf auf und zeigte den Unterschied des reformatorischen obes Gottes und des modernen religiösen Selbstbekenntnisses, das zu iner inneren Säkularisierung geführt hat. Er nennt es die verborgene läresie, die Häresie des 3. Artikels, in welcher der Heilige Geist ein anerer geworden ist als der Geist Jesu Christi: der Geist menschlicher nnigkeit und Ernsthaftigkeit, der Geist der Mystik und der Moral, in elchem die Menschen bei allem Ernst und in aller Frömmigkeit schließch nur bei sich selbst und mit sich selbst allein sind (S. 280).

Man kann es beim Durchblättern der Jahrgänge der *Monatschrift für ottesdienst und kirchliche Kunst* (MGkK), die leider in der Mitte ihres 6. Jahrgangs mit dem Mai/Juniheft 1941 zum Erliegen gekommen und is heute nicht wieder aufgetan ist, feststellen, wie man sich immer mehr arauf besinnt, daß das Gesangbuch und die Schaffung eines neuen Geangbuchs nicht nur ein praktisches, sondern auch ein ernsthaftes theogisches Problem ist. Ich nenne nur die Aufsätze: ERICH VOGELSANG, ied und Verkündigung. MGkK 1933, S. 128–134; KARL FISCHER, Das esangbuch als theologisches Problem. MGkK 1934, S. 171–178; HEINICH VOGEL, Wort und Ton in einem Kirchenlied. MGkK 1935, S. 141–155; ALTER BEYSE, Das Gesangbuch als theologische Aufgabe. MGkK 1937, . 125–131. Hier wurde klar, daß auch von dem Gesangbuch das gilt, as Luther in seiner Predigt anläßlich der Einweihung der Schloßkirche u Torgau am 5. Okt. 1544 gefordert hat: „daß dies neue Haus dahin erichtet werde, daß nichts andres darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit hm reden durch Gebet und Lobgesang." Verkündigung und Anbetung auß der Hauptinhalt und Hauptzweck auch eines Gesangbuchs sein.

II.

Was die Schweizer Lukas Christ und Karl Barth uns an den zu Eingang rwähnten Stellen über das Gesangbuch zu bedenken gaben, war nicht ur theoretisch gemeint. Seit Mitte der zwanziger Jahre, also seit der

Zeit, wo eine Reihe deutscher Kirchen sich auf der Grundlage des DE ein neues Gesangbuch gaben, steht auch die Schweiz in der Gesangbuc erneuerung, deren deutlich die Spuren jener Besinnung tragende rei Frucht der 1941 in Zürich herausgekommene „*Probeband*" des Gesan buchs der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschen Schweiz wa nachdem ein *Probeheft* mit 32 Liedern und einem Verzeichnis aller vo gesehenen Lieder 1935 bereits ein Bild des kommenden Gesangbuc gegeben hatte. LUKAS CHRIST berichtet in einem Heftchen (Nr. 1 d Schriftenreihe „Das Lied der Kirche", Separatabdruck aus dem Kirche blatt für die reformierte Schweiz, Basel 1942), „*Wie es zu dem neu Gesangbuch gekommen ist*". Pfarrer THEODOR GOLDSCHMID in Zürich h das Hauptverdienst an dem Zustandekommen des Entwurfs, der da ein volles Jahrzehnt hindurch, von 1931–1941 in einer großen Anzahl v Ausschußsitzungen und unter lebhafter, nicht immer sachlicher Betei gung der Öffentlichkeit in dem genannten Probeband Gestalt gewonn hat. Ein Büchlein von THEODOR GOLDSCHMID über „*Das Lied unser evangelischen Kirche*" (Zwingli-Verlag, Zürich 1941) gab von berufenst Seite eine Art Kommentar zu dem Entwurf. Neben den Theologen sei au die Stimme eines Kirchenmusikers erwähnt, der erkannt hat, um was geht. WALTER TAPPOLET in Zürich gibt zu bedenken („Vom neuen K chenlied" S. 3, zitiert in „Bericht und Anträge der zur Prüfung und Beg achtung des Probebandes eingesetzten Synodalkommission, vorgele 1. März 1944", S. 9): „Die Anschauung, daß der Mensch im Mittelpun der ganzen Schöpfung stehe, daß alles nur auf ihn hin angelegt, für ihn b stimmt sei, daß der Sinn der Schöpfung überhaupt nur die Herrschaft d Menschen als des Gebieters und Genießers sei, ist seit längerer Zeit, zu mindesten seit dem ersten Weltkrieg, gründlich erschüttert, ja zertrümme worden. Wir wissen wieder – und zwar nicht allein in der Kirche – daß d letzte und tiefste Sinn unseres Lebens der Gottes-Dienst ist. An vielen O ten und in vielen Menschen ist wieder etwas von dem frohlockenden Lo preis des Schöpfers und damit ein neues Singenkönnen und Singenmüss aufgebrochen." So kann ein von Pfarrer KARL FUETER auf Grund d offiziellen, dem Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbu des eingereichten Akten im April 1944 zusammengestellter Bericht üb das Urteil des deutsch-schweizerischen reformierten Kirchenvolkes und s ner Behörden über den Probeband als Vorstufe zum neuen Gesangbu („Vom Probeband zum Neuen Gesangbuch" S. 3) den Satz voranstell „Ein Zurück zum alten Gesangbuch gibt es nicht mehr, sondern nur Vorwärts zu einem neuen Gb, zu dessen Gestaltung durch den Probeba die hauptsächliche Vorarbeit geleistet worden ist." Einen Einblick in am Probeband geübte Kritik gibt die Broschüre von ED. RIGGENBA

und Chr. Wittwer „Für und Wider den Probeband zum neuen Kirchengesangbuch" mit ausgearbeiteten Abänderungs- und Ergänzungsvorschlägen. Verlag Paul Haupt, Bern 1942, 49 Seiten. Besonders scharf kämpft „im Geiste der Freiheit" Hans Brändli für „Ein Gesangbuch für alle"; ebd. 56 Seiten. Vor allem aber bringt Christian Holzer in der Schweizerischen Theologischen Umschau, Bern, März 1943, S. 1–40 als „Vorschlag für das neue schweizerische Kirchengesangbuch" eine ins Einzelne gehende Kritik an der zu archaistisch gefundenen Textgestaltung, der Strophenauswahl und der Liederauswahl nebst einer 400 Nummern umfassenden Vorschlagsliste. So hat sich der Probeband tiefgreifende Veränderungen gefallen lassen müssen. Pfarrer Th. Bruppacher, Winterthur, Mitglied der Gesangbuchkommission, hat in der Zeitschrift „Der Kirchenfreund" 1948, Heft 2, 3 und 4 (auch Separatdruck), Zwingli-Verlag, Zürich einen für den Fortgang lehrreichen Bericht „Aus der Arbeit am neuen Gesangbuch" gegeben. Man kommt um den Eindruck nicht herum, daß die gut gemeinten demokratischen Methoden doch wohl nicht das geeignete Mittel sind, um zu einem guten Gesangbuch zu kommen, ganz abgesehen davon, daß sie für uns im armen Deutschland viel zu teuer sein würden. Es würde schließlich das Werk einer kleinen arbeitsfähigen Gruppe von Sachverständigen sein müssen, die vom Vertrauen der Gemeinden getragen sind und aus ihrer besseren Vertrautheit mit dem Gegenstand die Kirche mit dem zur Zeit bestmöglichen gottesdienstlichen Buch der Verkündigung und der Anbetung beschenken. Bis das im Jahr 1951 in Druck gegebene neue Gesangbuch die Synoden passiert hat und in den Gemeinden eingeführt werden kann, werden noch Monate, vielleicht Jahre vergehen.

III.

Was hier über die Schweiz und das Ringen um den Probeband berichtet werden konnte, hat seine Parallelen in Deutschland. Die Rückkehr zum reformatorischen Liedgut und die Schaffung eines gemeinsamen Kirchengesangbuchs, das an diesem seine Richtschnur hat, konnte in einem Volk, das durch die tiefsten politischen und seelischen Erschütterungen hindurch mußte, nicht leicht sein. Braucht denn nicht ein neu werdendes Volk und eine neu werdende Kirche auch ein neues Lied? Ja gilt denn nicht überhaupt für jede Generation der Cantate-Zuruf: „Singet dem Herrn ein neues Lied"? In Deutschland war es in den dreißiger Jahren vor allem Professor Lic. Paul Sturm, der sich zum Wortführer dieses Rufes machte. Aber es darf nicht übersehen werden, daß gerade dieser Gesangbuchfachmann 1926 im Geleitwort zu der Neubearbeitung des von ihm herausgegebenen, nach 13 Jahren gründlich umgearbeiteten *BK-Liederbuchs*

gerade den alten Choral und das alte Volkslied für das lebensbeständigste Liedgut erklärt. „Einmal kommt die Stunde, da auch die liebsten Lieder Deiner Jugend Dir verklingen, weil ihr innerer Gehalt Dich nicht mehr befriedigen kann. Mit den alten Chorälen und Volksliedern, diesen Urzeugen deutschen Glaubens und Lebens, kann dies nie geschehen. Sie wachsen mit Dir und immer schneller als Du. Du kannst nie über sie hinaus-, nur immer mehr in sie hineinwachsen." Und so enthält dies BK-Liederbuch in seiner neuen Form von 1926 eine Fülle neuentdeckten alten Liedgutes, dessen Bahnbrecher für die Gemeinden über die Jugend es geworden ist. In erhöhtem Maße ist dies der Fall in dem vom Evangelischen Reichsverband weiblicher Jugend herausgegebenen Liederbuch für die deutsche evangelische Jugend „*Ein neues Lied*" und dessen vom Evangelischen Jungmännerwerk Deutschlands herausgegebener Parallelausgabe „*Der helle Ton*" (1933). Es ist rasch wahr geworden, was Walter Kiefner in einer Besprechung in MGkK 1934, S. 285 voraussagen zu dürfen meinte, daß sie Schrittmacher eines einheitlichen deutschen Choralgesangs werden und als Sturmbock gegen das (ohnedies verwitterte) Mauerwerk der Landeskirchengesangbücher wirken würden. Otto Riethmüller († 1938), der als Vorsteher des Burckhardthauses das Hauptverdienst am Zustandekommen dieses gemeinsamen Liederbuchs der deutschen evangelischen Jugend hat, begründet in dem Geleitwort zur 1. Auflage 1933 die paradoxe Tatsache, daß ein Buch, das ganz überwiegend Lieder vergangener großer Zeiten bringt, „ein neues Lied" heißt: „Das Lied der Väter, besonders aus der Reformationszeit, wird gerade heute ganz neu. Unsere Zeit braucht die Botschaft dieses Liedes." So haben auch Wilhelm Thomas und Konrad Ameln, denen so manche Bereicherung unseres Liederkanons durch Neuentdeckung alter Schätze zu danken ist, – es sei nur an das Morgenlied und an das Abendlied erinnert, – in einem Bändchen „*geistlicher Kinderlieder*" 1935 eine Auslese des Besten vorgelegt, wohl geeignet der Jugend Freude am geistlichen Lied zu machen, und manche darunter wohl wert, in den Kanon eines neuen Gesangbuchs aufgenommen zu werden, was denn inzwischen auch mit verschiedenen geschehen ist. So überraschte das 1938 vom Württembergischen Evangelischen Landesverband für Kindergottesdienst und Sonntagsschule in Stuttgart herausgegebene, vom Landeskirchenmusikwart Wilhelm Gohl besorgte *Gesangbuch für die Jugend* ebenfalls durch seine am reformatorischen Lied ausgerichtete Liederauswahl und -Fassung. Das 1948 vom Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart herausgegebene *Jugendgesangbuch der Evangelischen Landeskirche in Württemberg* stützt sich auf die grundlegende Arbeit Gohls und zwar in ausdrücklich betonter eingehender Fühlungnahme mit Dr. Mahrenholz, Hannover, und in Anlehnung an das „Gesangbuch für

lie evangelische Christenheit" (s. u.); wie auch das vorangegangene Gohlche Gesangbuch für die Jugend laut Vorwort in der Fassung der Texte nd Weisen den gegenwärtigen Bemühungen um eine künftige Einheit des irchlichen Gemeindegesangs der Evangelischen Kirche in Deutschland echnung getragen hat. – Eine interessante Parallele ist das katholische *Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder*" im Christophorus-Verlag Herder 1938, mit einem Geleitwort von Albert, Bischof von Mainz, ein Büchlein mit 140 Liedern, darunter auffallend viele Kernlieder unseres vangelischen Liederschatzes, das im Anschluß an die ältesten Quellen n sprachlicher und melodischer Hinsicht einem einigen Lobsingen, Danken nd Bitten junger Kirche im ganzen deutschen Lande den Weg bereiten oll. Zu denken gibt, daß das Weihnachtslied "Stille Nacht" in diesem hymologisch sachkundig und sorgfältig gearbeiteten katholischen Liederbuch benso wenig enthalten ist wie in den oben genannten neueren evangelischen ugendgesangbüchern.

Es wäre aber unnatürlich gewesen, wenn in einer von so viel Wehen eines Neuen, das da kommen soll, erschütterten Zeit nicht doch der Ruf nach inem wirklich neuen Lied, d. h. einem aus der Gegenwart geborenen Lied mmer eindringlicher laut würde. So wird man PAUL ALTHAUS nur zustimmen können, wenn er in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung Nr. 39/1936 feststellt: „Die Kirche kann nichts Größeres singen ls ihre alten Lieder . . . Aber sie muß auch neue Lieder singen. Sie darf icht nur von dem Kapital der Väter zehren, sie muß es mehren . . . Die lten Lieder werden in unserm Mund unglaubwürdig, wenn ihr Bekenntis und Gebet nicht auch in eigenen, neuen Worten erklingt." (Angeführt on Paul Sturm, Kirche und neues Lied. MGkK 1937 S. 100 f.) Der eben enannte PAUL STURM hat sich zum leidenschaftlichen Wortführer dieser 'orderung gemacht. Als Verfasser einer beachtlichen Monographie über *Das evangelische Gesangbuch der Aufklärung*" (Emil Müller Verlag Barmen 923, 76 Seiten), die bei klarer Einsicht in die Mängel der Aufklärungseder doch das Berechtigte ihrer Kritik an dem alten Kirchenliede und ires Versuchs zeitgemäßer Lieder herausstellte, schien er in besonderem laße berufen, die Notwendigkeit eines zeitgemäßen Liedes in dem gegenärtigen Umbruch der Zeit darzulegen. Er tat dies insbesondere in nem aufrüttelnden Artikel im Deutschen Pfarrerblatt, Nr. 42/1936, unter er Überschrift „*Kirche und neues Lied*", dem zur Prüfung 17 neue geistche Lieder beigefügt sind. Man kann nicht sagen, daß er hiermit eine ückliche Hand gehabt hätte. GERHARD KUNZE glaubt in einem Aufsatz der MGkK 1937 „*Der Worte sind genug gewechselt*" S. 109 die Aussprache it der Feststellung abschließen zu müssen: „Es bleibt dabei: Wir brauhen, wir wollen, wir ersehnen das neue Lied der Kirche; aber mit dem,

was uns als solches angepriesen wird, wissen wir nichts anzufangen. In die Säkularisation des vorigen Jahrhunderts lassen wir uns nicht wieder zurückführen, auch nicht auf dem Wege über ein sogenanntes neues Lied!"

Daß aber das neue Lied in jenen die Kirche zur Besinnung und zum Bekennen aufrufenden Jahren da war, das konnte z. B. das von Otto Riethmüller im Burckhardthaus-Verlag herausgegebene, 50 Lieder enthaltende Liedheftchen „*Wehr und Waffen, Lieder der kämpfenden Kirche*" zeigen, in dem außer Liedern von Riethmüller selbst (zum Teil im Anschluß an Lieder der Böhmischen Brüder) solche von Otto Dibelius und Heinrich Vogel wohl wert sind, in den Liederschatz der Kirche einzugehen; so Dibelius „Ringsum die Macht der Feinde" mit dem Kehrvers „Hier ist Geduld und Glaube, und hier, Herr Christ, bist du"; Heinrich Vogel, „Gott ruft dich, priesterliche Schar", „Hie Wort des Herrn und Christenschwert"; „Wir sind die Bruderschaft der Not". Beachtlich sind Heinrich Vogels „*nachgedichtete*" *Psalmen* (Christian Kaiser-Verlag, München. 3. Aufl. 1938, 84 Seiten; dazu Neue Folge, 39 Seiten), insbesondere auch die Ausführungen des Nachworts über den Sinn solcher Psalmnachdichtung und die unbegreifliche Macht, die von dem Wort ausgeht, das uns in den Psalmen begegnet. Hier sei auch hingewiesen auf Wilhelm Jannasch und sein 26 Lieder enthaltendes, als Handschrift gedrucktes Büchlein „*Gott woll'n wir loben! Lieder aus Gottes Wort*" 1937 Berlin-Dahlem. Der Verfasser spricht im Vorwort die Überzeugung aus, daß nur aus einer engen Bindung an Gottes Wort der Kirche ein neues Lied geschenkt werden kann. Zur selben Zeit erschienen aber auch Liedersammlungen anerkannter Dichter, in denen die alte Forderung nach einem neuen Kirchenlied verheißungsvoll erfüllt zu werden schien und die auch aus enger Bindung an das biblische Gotteswort erwachsen sind. Jochen Klepper veröffentlichte 1938 im Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz ein Bändchen „*Kyrie. Geistliche Lieder*", 16 Lieder, denen jedesmal ein Bibelwort vorangestellt ist. Es scheint, als sollte an mehr als einem dieser schönen Lieder sich das dem Büchlein vorangestellte Lutherwort erfüllen: „Es liegt daran, daß der Haufe Gottes oder Gottes Volk ein Wort oder Lied annehme oder für unrecht erkenne. St. Ambrosius hat viel schöner Hymnen gemacht, heißen Kirchengesang darum, daß sie die Kirche angenommen hat und braucht, als hätte sie dieselben gemacht und wären ihre Lieder." Drei dieser Lieder Kleppers sind inzwischen in den Kanon des EKG eingegangen; und ein paar weitere werden in den verschiedenen Anhängen dazu den Gemeinden dargeboten. Dasselbe gilt von Rudolf Alexander Schröder und seinen Liedersammlungen „*Ein Lobgesang*". Eckart-Verlag 1937, 2. vermehrte Auflage 1939, 146 Seiten; und „*Ein Weihnachtslied*" ebenda. Schröder spricht sich im Vorwort der 2. Auflage

des Lobgesangs grundsätzlich über die strengen Gesetze aus, denen das für die Kirche bestimmte Liedgut unterliegt: „Es gehört in die Welt einer Verkündigung, die nicht an zufällige Anlässe anschließt und auf unbestimmte Wirkungen zielt, sondern die der gehorsamen Bindung an das Wort unterliegt, das Regel, Maß, Grundlage und Inhalt der Kirche und ihrer in aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit grundsätzlich einfachen, einheitlichen und einfältigen Botschaft bildet." Auch von Schröders Liedern sind 5 in das EKG und weitere in Anhänge dazu aufgenommen. Sie haben auch bereits verschiedene Vertonung gefunden, so durch HANS FRIEDRICH MICHEELSEN, 11 neue Gemeindelieder nach dem Lobgesang von Rudolf Alexander Schröder, Bärenreiter-Verlag 1938, als 12. ein Adventslied von Waldemar Rode, „Tröstet, tröstet, spricht der Herr", von denen 3 in das EKG aufgenommen sind; ferner, ganz durchkomponiert: Ein Lobgesang. Neue Lieder für Kirche und Haus. Worte von Rudolf Alexander Schröder / Weisen von CHRISTIAN LAHUSEN, Bärenreiter-Verlag 1948, 116 Seiten. Von diesen ist eines in das EKG aufgenommen, das eine oder andere für einen Anhang vorgesehen. Eine weitere Vertonung ist die von HERMANN SIMON zu Schröders „Mitte des Lebens", Gemeindeblatt. Zu erwähnen ist auch RUDOLF ZÖBELEY, Neue Gemeindelieder nach Gedichten von Jochen Klepper, Rudolf Alexander Schröder u. a., Heidelberg, Musikverlag Hochstein u. Co. 25 Lieder. Gute neue Lieder, die zum Teil bereits Aufnahme gefunden haben, so z. B. 3 auch in den Schweizer Probeband, sind enthalten in: ARNO PÖTZSCH, *Von Gottes Zeit und Ewigkeit.* Hamburg, Reich und Heidrich 1947. WERNER GNEIST hat im Bärenreiter-Verlag ein „*Kleines Liederbuch*" mit durchweg selbst verfaßten Liedern und Weisen herausgegeben. 2. erweiterte Auflage 1948. HANS WENN vertonte „*12 neue geistliche Lieder*" in H. H. Nölke-Verlag, Hamburg 1946. 26 „*Neue Weihnachtslieder*" nach Worten zeitgenössischer Dichter mit Singweisen zeitgenössischer Tonschöpfer veröffentlichte der Bärenreiter-Verlag 1946. Mehrere davon haben Aufnahme in die Gesangbücher gefunden. Was von neuem Liedgut aus der Gegenwart sich vielleicht einmal als lebenskräftig und gemeindegemäß erweisen wird, das hat FRIEDRICH SAMUEL ROTHENBERG gesammelt, gesichtet und herausgegeben in einem 80 neue Lieder der Christenheit umfassenden Liederbuch „*Das junge Lied*", in Kommission beim Quellverlag Stuttgart 1949. An „neuem Lied" ist heute erheblich mehr vorhanden als zur Zeit der Gesangbucherneuerung vor 25 Jahren.

IV.

Einen Augenblick konnte es scheinen, als ob die mit der Umwälzung von 1933 unwiderstehlich aufgebrochene „neue Zeit" auch das Lied der Kirche von Grund auf umgestalten solle. „So singen die Deutschen Christen", riefen die Liederhefte und Liedblätter es hinaus. Paul Sturm behandelte in Heft 43 der Schriftenreihe „Aufbau im Positiven Christentum" (Scheur, Bonn, 1938, 53 Seiten) „*Grundfragen eines neuen Kirchenliedes*". Das Beachtlichste waren die beiden von Lic. Dr. Weidemann, dem bremischen Landesbischof, herausgegebenen Bücher: „*Lieder der Kommenden Kirche*" (LKK) und „*Gesangbuch der Kommenden Kirche*" (GKK), nebst dem dazu gehörigen „*Begleitbuch*", 1939, Verlag „Kommende Kirche" Bremen. Das den beiden ersten vorangestellte Vorwort kennzeichnet den Geist: „Es gibt einen deutschen Choral, der ewig Bestand haben wird. Es gibt aber auch einen Wust von Kirchenliedern, die aus falsch verstandener Pietät mitgeschleppt werden, obwohl sie nur stümperhafte Reimereien vergangener Jahrhunderte enthalten. Es gibt schließlich ein neues Lied, das erst zeigen muß, wie hoch es seine Schwingen hebt . . . Wir singen das Lied der Väter. Wir singen Lieder der Zeit, aber wir singen deutsch, auch als Christen nur deutsch." Welches Ziel man aber bei der Schaffung dieses Gesangbuchs vor Augen hatte, spricht einer der Hauptmitarbeiter, Professor Emanuel Hirsch, in der Wochenschrift „Kommende Kirche" Nr. 42 vom 22. Okt. 1939 aus: Es war „als Kern eines kommenden Reichsgesangbuchs" gemeint. „Es darf jetzt nicht wieder dahin kommen, daß sich die Gesangbucharbeit der deutschen evangelischen Kirche partikularistisch zerspaltet." Für diesen Anspruch war das GKK aber doch noch nicht ausgereift genug. Schon die Veränderungen gegenüber seinem Vorläufer LKK durch größeres Entgegenkommen gegen den schlechten Geschmack im Aufnehmen beliebter Geistlicher Volkslieder zeigen eine Unsicherheit des Stils. Vor allem aber die Textgestaltung mußte zum Widerspruch reizen. In dem Bestreben, den Umfang eines Liedes nicht länger werden zu lassen, als man ohne zu ermüden in einem Zuge singen kann, hat man z. B. von Paul Gerhardts Weihnachtslied „Fröhlich soll mein Herze springen" nur 4 Strophen, von „Gib dich zufrieden" nur 3 beibehalten, und Luthers Vaterunser-Lied durch Zusammenziehung von je 2 Bitten in 1 Strophe auf 5 Strophen verkürzt; um aber „nur deutsch" zu singen, hat man Hebraismen wie Halleluja, Zion, Jerusalem, Israel erbarmungslos ausgemerzt, nur das wohl als eingedeutscht betrachtete Wort Amen stehen lassen. In „Es ist ein Ros entsprungen" heißts statt „von Jesse kam die Art": „Vom Himmel kam die Art", und statt „davon Jesaja sagt": „Davon die Schrift uns sagt." Es sind Verän-

derungen an dem sonst in den Gesangbüchern stehenden Urtext vorgenommen, bei denen man sich nur schwer ausreden läßt, daß hier dogmatische Bedenken das Bestimmende waren. Man nehme Nr. 34, die Umdichtung des Agnus Dei: „O Sohn Gottes, unschuldig dem Tod zum Opfer gegeben, treu, gehorsam, geduldig warst du im Sterben und Leben. Willst hin zu Gott uns tragen, sonst müßten wir verzagen." Aber PAUL GRAFF weist in einer eingehenden Besprechung in der Monatschrift „Evangelische Wahrheit" (Hannover), Heft 3/4 1940, S. 18–26 „Das Gesangbuch der Kommenden Kirche und seine Bedeutung für die Gesangbucherneuerung innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands" mit objektiver Gerechtigkeit darauf hin, daß die durch Weglassung mancher Strophen scheinbar beseitigten, dem Rationalismus anstößigen dogmatischen Begriffe sich in andern Liedern des Gesangbuchs doch finden; z. B. Nr. 37, 3 „Nun, was du, Herr, erduldet, ist alles meine Last; ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast." Nr. 38, 3 „Ich bins, ich sollte büßen." Man vergleiche die von Hirsch selbst in Nr. 20 der „Kommenden Kirche" (26. 5. 1940) gegebene Erwiderung auf GERHARD KUNZES Kritik (MGkK 1940, S. 45), insbesondere die von Hirsch dargelegten Grundsätze, nach denen der Arbeitskreis des Gesangbuchs gearbeitet hat (MGkK 1940, S. 90). Volle Anerkennung verdient die musikalische Seite des Gesangbuchs, insbesondere das sehr gute Begleitbuch. Für die 186 Lieder des Gesangbuchs sind 165 Melodien bereitgestellt.

Wie weit aber das GKK davon entfernt war, sich als kommendes Reichsgesangbuch auch nur in den Kreisen der Deutschen Christen durchzusetzen, zeigte das am 13. Juni 1941 in der Wartburgkapelle vor Vertretern von Kirchenregierungen und Vertretern der „Nationalkirchlichen Einung" in einem hochfeierlichen Akt durch Landesbischof Sasse der Öffentlichkeit übergebene Gesangbuch der Thüringer Deutschen Christen *„Großer Gott, wir loben dich"* (GG). Der neue Dom. Verlag für deutsch-christliches Schrifttum, Schneider u. Co. Weimar 1941. 544 Seiten. Das Buch enthält in seinem Hauptteil 284 Lieder, darunter nur 143, die zum alten Kirchenliederbestand gehören, und davon nur 22 unverändert in der Strophenauswahl und Textfassung der Einheitsform des DEG; dagegen 129 Lieder und Gedichte des 19. und 20. Jahrhunderts und 62 Singweisen von heutigen Komponisten. In einem 2. Teil „Von frommer deutscher Lebensart" (für Familie und Hausgemeinde) werden Kinder- und Wiegenlieder (285 bis 294), Lieder zur Weihnachtszeit (295–313), Geistliche Lieder und Volkslieder (314–326) und Lieder der Kameradschaft für Feiern außerhalb des Gotteshauses (327–339) gebracht. Von den zahlreichen modernen Liedern des Gesangbuchs der Kommenden Kirche hat GG nur 13 aufgenommen. E. Hirsch, der im GKK mit 11 Liedern, d. h. ebenso vielen wie Luther,

vertreten war, kommt noch mit 3 Liedern vor. Der Hauptdichter des Thüringischen DC-Gesangbuchs ist Hermann Ohland, von dem allein 32 Lieder, darunter 25 im Hauptteil stehen. Luther ist mit 12, Paul Gerhard mit 24 Liedern vertreten. Dabei ist aber in den Strophenbestand tief eingeschnitten. „Vom Himmel hoch" ist auf 6 Strophen gekürzt, „Herzliebster Jesu" auf 4, „Zeuch ein zu deinen Toren" auf 3. Von „Erhalt uns, Herr" (229) bleibt nur die 3. Strophe in der Fassung: „Gott, heilger Geist, du Tröster wert, gib Eintracht deinem Volk auf Erd" Johann Walters „Wach auf, wach auf, du deutsches Land" (40), nur die Eingangsstrophe, bleibt nur vaterländischer Weckruf; daß es in dem Lied um das dem deutschen Volke anvertraute Evangelium geht, kann man aus dieser einstrophigen Form nicht erkennen. Beachtlich ist auch die Verschiedenheit der Textgestaltung zwischen den beiden DC-Gesangbüchern. An dem Herrn Zebaoth in Luthers „Ein feste Burg" nehmen beide Anstoß. GKK 26, 2 ändert: „der Herr, unser Gott"; GG: „der Retter in Not". In Luthers „Gelobet seist du, Jesu Christ" behält GKK 8, 1 „von einer Jungfrau, das ist wahr" bei; GG 142, 1 hat dafür: „aus ewger Liebe, das ist wahr". In „Es ist ein Ros entsprungen" ist das „Von Jesse kam die Art" beiden anstößig. GKK 6 schreibt: „vom Himmel kam die Art", GG 145: „von wunderbarer Art". An Paul Gerhardts „Befiehl du deine Wege" wird an den nicht ganz glatten Strophen 10 und 11 von beiden DC-Gesangbüchern recht kräftig, aber verschieden herumkorrigiert. Gegen Palmen und Psalmen haben beide eine empfindliche Abneigung, auch in Paul Gerhardts Adventslied, wo GKK 3, 2 schreibt: „Der Jünger Scharen streuen dir grüne Zweige hin, und ich will dir erneuen zu frohem Dank den Sinn"; während GG 133, 2 umdichtet: „Wir brechen grüne Zweige und zünden Lichter an, viel Freud wird uns zu eigen und fängt zu blühen an". So ist man also in diesen beiden zur Reichskirche oder nationalkirchlichen Einung aufrufenden Gesangbüchern wieder frisch fröhlich daran, nach aufklärerischem und lokalkirchlichem Geschmack die ganze „Misere der millionenfachen Änderungen" (Nelle) wieder heraufzuführen. Wie wenig aber die Hallelujaphobie und der Antizionismus zu einer wirklichen Entjudung geführt hat, zeigt in beiden Gesangbüchern die Aufnahme des fälschlich so genannten „Niederländischen Dankgebets" in der verjudeten Fassung von Josef Weyl, – wobei GKK 73 den Namen des Dichters schamhaft verschweigt, während GG 35 ihn nennt und im Dichterverzeichnis S. 512 erläutert: „Er ist der Sohn eines jüdischen Vaters und einer arischen Mutter. (Siehe „Judentum und Musik" von Hans Brückner, Seite 294)". Die Aufnahme dieser Textfassung wird dadurch gerechtfertigt, daß sie „als eingedeutscht zu betrachten ist". E. Hirsch schlägt in Nr. 20 der „Kommenden Kirche" (26. Mai 1940), abgedruckt in MGkK 1940 S. 89,

eine aus dem Jahr 1939 stammende namenlose neue Fassung des Liedes („Wir heben die Herzen zu Gott dem Herren") vor, die allenfalls möglich gewesen wäre. Aber inzwischen hat der zweite verlorene Weltkrieg uns das nur in der Weylschen Fassung volkstümlich gewesene Lied mit seinen eitlen Theaterklängen und seinem pharisäisch-prahlerischen Selbstruhm so gründlich verleidet, daß es trotz seiner verführerisch-großen Melodie für Gesangbuch und Gottesdienst unmöglich geworden sein dürfte. In den Anhängen und Anhangsvorschlagslisten zum EKG, das es selbstverständlich nicht enthält, findet es sich, soviel ich sehe, nicht. Stellt man aber an das Gesangbuch der Thüringer DC noch weiter die Frage nach seiner bekenntnismäßigen theologischen und kirchlichen Haltung, so sieht es damit recht dünn aus. Der zweite Glaubensartikel ist auffällig in den Hintergrund gedrängt. In „Ist Gott für mich" 86, 3 ist er erhalten; ebenso in 83 „Ich habe nun den Grund gefunden". Die Bezeichnung Christi als des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt, ist als untragbar empfunden. Schuld- und Sündengefühl darf nicht betont werden. Von Buße wird lieber geschwiegen als geredet. Auch von den Schattenseiten des Daseins redet man nicht gern. Worte wie „Jammertal" sind unerwünscht. Selbst das Wort „Kirche" findet sich kaum. Missionslieder sucht man vergeblich. Liederauswahl und Liedgestaltung sind offenbar so getroffen, daß man dabei nicht nur die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde vor sich gesehen hat, sondern vor allem auch die Randchristen, insbesondere den unkirchlichen Mann, auf den man einen guten Eindruck machen möchte. In der Beziehung enthält das Gesangbuch einiges, das Beachtung verdient. Aber der kirchliche Gottesdienst kommt in ihm zu kurz. Eine ausführliche Besprechung des Gesangbuchs „Großer Gott, wir loben dich" hat Martin Bertheau in den Theologischen Blättern 1942, 4, Spalte 90–104 gegeben. In Schreibmaschinen-Vervielfältigung liegt auch eine für das Deutsche Pfarrerblatt bestimmt gewesene, aber dort nicht zum Abdruck gelangte Kritik von Otto Michaelis vor „Evangelisches Gesangbuch oder christliches Liederbuch?" 9 Seiten und 11 Seiten tabellarische Übersicht.

V.

Die Hoffnung der Jahre 1927–33, ein allgemeines deutsches evangelisches Gesangbuch auf der Grundlage des DEG zu erreichen, schien begraben werden zu müssen. Auf der 4. Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform am 10. Juni 1933 in Stuttgart hatte man an den damaligen Reichsbischof Fr. v. Bodelschwingh folgende Entschließung gerichtet (Tagungsbericht S. 15): „Die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Gesang-

buchreform ist sich in ihrer Sitzung vom 10. Juni 1933 in Stuttgart darüber einig geworden, daß mit der Schaffung der Reichskirche erneut auch die Aufgabe einer Vereinheitlichung des kirchlichen Singens dringlich geworden ist, die in der Forderung eines Reichsgesangbuchs ihren Ausdruck findet. Dabei ist anzuknüpfen an die Arbeit, die mit dem im Weltkrieg veröffentlichten Deutschen Evangelischen Gesangbuch und den sich an dieses anschließenden neuen Gesangbüchern der letzten Jahre begonnen ist. Bei der Arbeit muß Sorge getragen werden, daß einer weiteren Entwicklung des kirchlichen Liedes Raum bleibt. Die Arbeitsgemeinschaft bittet den Reichsbischof, einem Arbeitsausschuß von wenigen Personen den hierzu nötigen Auftrag zu erteilen und die Ermächtigung zu geben, sich selbst durch Sachverständige zu ergänzen." Inzwischen lag die Macht in der Kirche in andern Händen. Die in der Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform zusammengeschlossenen Mitarbeiter hatten in diesen Jahren keinen Einfluß auf die offizielle Gesangbuchgestaltung, – es sei denn im Widerstand gegen die Absicht, das eine oder das andere DC-Gesangbuch zum Reichsgesangbuch zu machen oder doch in den Gemeinden einzuführen. In der Stille aber wurde ernsthaft weiter gearbeitet.

In Wiederaufnahme der vergriffenen Hefte „Unsere Kirchenliederdichter" des Verlags G. Schloeßmann (G. Fick) in Hamburg gab Otto Michaelis seit 1935 mit einer größeren Zahl Mitarbeiter im selben Verlag eine Schriftenreihe „*Welt des Gesangbuchs*" heraus, 24 Hefte, die ihren Benutzern das Gesangbuch lieb und vertraut zu machen geeignet waren. In dem bei Vandenhoeck u. Ruprecht erscheinenden *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik* wurde der für das Gesangbuch wichtigste Band 3 „*Das Gemeindelied*" in bisher 8 Lieferungen fortgesetzt. Damit wurde für eine große Zahl Lieder des kommenden neuen Gesangbuchs die musikalische Gestalt festgelegt. Im Bärenreiter-Verlag veröffentlichte der Verband ev. Kirchenchöre Deutschlands 1940 ein *Choralsingbuch* für 3 gleiche Stimmen (Christhard Mahrenholz) – 95 Choräle – und dasselbe für 3 gemischte Stimmen (Ferdinand Schmidt). Im selben Verlag erschien ein *Chorgesangbuch*, Geistliche Gesänge zu ein bis fünf Stimmen (Neudruck 1949), im Auftrag des Verbandes ev. Kirchenchöre in Württemberg unter Mitarbeit von Konrad Ameln und Wilhelm Thomas herausgegeben von Richard Gölz. Mehrere ältere Gesangbücher erhielten in diesen Jahren Anhänge, die gegenüber den daneben stehenden früheren Anhängen geistlicher Volkslieder ein völlig verändertes kirchliches Stilempfinden zeigen und mit erfreulicher Deutlichkeit erkennen lassen, in welcher Richtung hier die Gesangbucherneuerung erstrebt wird, so der Anhang des *Schlesischen Provinzialgesangbuchs*, Nr. 601–678, von Pfarrer Arno Büchner und Kirchenmusikdirektor Otto Burkert herausgegeben, Breslau 1941,

und das Gesangbuch für die vereinigte protestantisch-evangelische christliche Kirche der *Pfalz*, Speyer 1949, Nr. 406–465, hier wie dort so gut wie sämtlich Lieder, die in den Kanon des EKG aufgenommen sind. In solchen und anderen Veröffentlichungen wurden die Grundsätze entwickelt und erprobt, die für die künftige Gestaltung einer verbindlichen Kirchenliedersammlung wesentlich waren.

Es waren vor allem zwei Stellen, an denen tatkräftig und zielbewußt in der Richtung auf das kommende Gesangbuch gearbeitet wurde: Berlin und Hannover. In Berlin hatte der Sachbearbeiter im Evangelischen Oberkirchenrat, Oberkonsistorialrat Lic. Dr. Söhngen seit 1940 mit einem Ausschuß auf der Grundlage des DEG und der dazu gehörigen landeskirchlichen Anhänge an der erstrebten Vereinheitlichung weitergearbeitet durch Revision und Sichtung des DEG und Zusammenstellung des im Gebrauch bewährten Liedguts der Zweiten Teile. In Hannover hatte Oberlandeskirchenrat Dr. Mahrenholz mit einem Kreis von Mitarbeitern aus dem Verband ev. Kirchenchöre Deutschlands in den Jahren 1939–47 ein Choralsingebuch erarbeitet, das zunächst den Kirchenchören als Mustergesangbuch für einstimmigen Choralgesang dienen sollte. Der Textentwurf kam im Sommer 1947 unter dem Titel „*Gesangbuch für die evangelische Christenheit*" (GEC) im Bärenreiter-Verlag heraus, von einer zu ausführlichen Äußerungen auffordernden *Denkschrift* begleitet; das dazu gehörige *Melodienbuch* folgte etwas später. Der Textentwurf hatte bereits am 6. Juni 1947 der 2. Kirchenversammlung in Treysa vorgelegt werden können. Die Kirchenversammlung faßte einstimmig einen Beschluß, der ein tapferes Voranschreiten auf dem Weg zur Einheitlichkeit des deutschen Kirchengesangbuchs forderte und die Kirchenleitungen und die synodalen Vertretungen der einzelnen Kirchen bat, den sorgsam erarbeiteten Entwurf des „Gesangbuchs für die evangelische Christenheit" ernst zu prüfen und, wenn irgend möglich, als ersten Teil ihres künftigen Gesangbuchs zu übernehmen. Vgl. Christhard Mahrenholz, *Das evangelische Kirchengesangbuch.* Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestaltung. Bärenreiter-Verlag 1950. S. 18. – So glatt, wie es nach diesem einstimmig gefaßten Beschluß scheinen konnte, ging nun freilich die Sache denn doch nicht. Dafür hingen die, die den vorigen Weg zur Einigung über das DEG gemacht hatten, doch noch zu sehr an diesem, als daß sie es leichthin hätten aufgeben können. So mußte sich trotz des Eisernen Vorhangs eines Tages auch der Osten mit den in Berlin ausgearbeiteten Entwürfen auf Grund eines revidierten DEG und des wertvollsten Liedguts der Zweiten Teile melden. Das bedeutete zum mindesten eine Verzögerung, wenn nicht gar eine Spaltung. Da aber der Mangel an Gesangbüchern überall schwer empfunden wurde und man sich

bereits vielfach mit z. T. erschreckend minderwertigen „Notgesangbüchern" zu helfen versucht hatte, wurden aus dem Mitarbeiterkreis des GEC Zwischenlösungen angeboten, die eine brauchbare Vorbereitung auf das kommende Gesangbuch sein konnten, so ein „*Evangelisches Jugendgesangbuch für Kirche, Schule und Haus*", in Verbindung mit JOACHIM BECKMANN bearbeitet von WALTER REINDELL. Der Rufer, Ev. Verlag, Gütersloh 1948, enthaltend 212 Kirchenlieder und 23 Geistliche Lieder für das christliche Haus; ferner „*Kirchengesänge*, Lieder für den Gottesdienst an den Sonn- und Festtagen"; Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1949, – in Verbindung mit der Kirchenagende für die Hand der Gemeinde geordnet von Dr. WALTER REINDELL, enthaltend 77 „Graduallieder" (Wochenlieder), 14 Lieder zum Eingang und einige weitere Lieder (vor der Predigt, nach dem Kanzelsegen, sowie 5 Lieder zur Liturgie). In der Tat ein guter Weg, um die Gemeinden zunächst einmal mit den wichtigsten Liedern des neuen Gesangbuchs vertraut zu machen, zumal, von zwei Ausnahmen abgesehen, alle hier genannten Lieder und Melodien in die endgültige Gestalt des damals erst kommenden Gesangbuchs aufgenommen sind. – Inzwischen führte die Fühlungnahme zwischen Ost und West zu einem guten Ergebnis. Bei einer zweitägigen Besprechung von hüben und drüben im Johannesstift zu Spandau im April 1948 kam es zu einer fast völligen Einigung zwischen Ost und West. Das Endergebnis war ein aus beiden Vorlagen zusammengearbeiteter gemeinsamer Entwurf. Man gab ihm den Namen „*Evangelisches Kirchengesangbuch*" (EKG). Vgl. MAHRENHOLZ a. a. O. S. 19; OSKAR SÖHNGEN, *Die Zukunft des Gesangbuches*. Carl Merseburger, Leipzig. 1949. S. 75. Dazu den Bericht von Landessuperintendent THEODOR WERNER: *Von der Arbeit am Evangelischen Kirchengesangbuch*" in der Evang.-Lutherischen Kirchenzeitung Nr. 23 vom 15. Dezember 1948, S. 253 ff.

Wie sehr dies Ergebnis dem dringenden Verlangen der einzelnen deutschen evangelischen Landes- und Provinzialkirchen entsprach, zeigte sich auf den Landessynoden, die in rascher Folge das vorgelegte Einheitsgesangbuch annahmen, es nur noch durch landeskirchliche Anhänge ergänzend. So bereits im November und Dezember 1948 grundsätzlich die beiden hessischen Kirchen: die von Hessen und Nassau und die von Kurhessen-Waldeck; sodann im Januar 1949 die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) für die ihr angeschlossenen Gliedkirchen, von denen die niedersächsischen lutherischen Landeskirchen Hannover, Braunschweig, Schaumburg-Lippe, aber auch Oldenburg und die selbständige evangelisch-lutherische Kirche (Freikirche) im Herbst desselben Jahres die entsprechenden Beschlüsse faßten und bald ihre Ausgabe mit Anhang herausbrachten. Bremen führte

das Evangelische Kirchengesangbuch mit einem eigenen Anhang im Laufe des Sommers 1950 ein. Die lutherische Landeskirche Sachsen gab ihr Gesangbuch im selben Jahr heraus. Das Jahr 1951 brachte die Synodalbeschlüsse auch der andern ostdeutschen Kirchen: Thüringen, Mecklenburg, der Kirchengebiete der Altpreußischen Union Rest-Schlesien, Brandenburg, Provinz Sachsen unter Vorangang von Anhalt, Pommern; das heißt ebensowohl Gebiete, die bei der letzten Gesangbucherneuerung bereits das DEG eingeführt hatten, wie solche, die wie Land Sachsen und Schlesien bisher noch ihr altes Gesangbuch hatten. In Süddeutschland faßten die Landessynoden von Baden und von der Pfalz 1951 denselben Beschluß: das EKG mit einem hinzuzufügenden landeskirchlichen Anhang anzunehmen. Für Bayern entschied sich die Landessynode im September 1950 mit Rücksicht auf das erst 1927/28 eingeführte bisherige Gesangbuch zunächst für die Übergangslösung: einem Neudruck des bisherigen Gesangbuchs die darin fehlenden Lieder des EKG als Anhang anzufügen, – wobei „das neugeschaffene Evangelische Kirchengesangbuch als Fortschritt auf dem Wege zur inneren und äußeren Einheit der evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschlands" ausdrücklich „bejaht" wurde, die Ausführung des Beschlusses der Generalsynode der VELKD vom Januar 1949 aber einer späteren Zukunft überlassen bleibt. Bei dem Deutschen Evangelischen Kirchengesangbuch in 150 Kernliedern, das die Eisenacher Kirchenkonferenz 1853 herausgegeben hatte, war Bayern die erste, lange Zeit einzige Kirche, die es ihrem Gesangbuch beinahe vollständig einverleibte. Soll es jetzt etwa nach Matth 19 30 gehen? Württemberg ist auch noch nicht entschieden. Vgl. *Württembergische Blätter für Kirchenmusik*, März/April 1951, S. 24–29, Eberhard Weismann, *Der Stand der Gesangbuchfrage*. Nordwestdeutsche Gebiete (Rheinland-Westfalen, Reformierte Kirche Nordwestdeutschlands) verhalten sich mit Rücksicht auf ihre auf dem DEG aufgebauten Gesangbücher von 1930 bzw. 1929 noch abwartend, um ihren Gemeinden nach so kurzer Zeit nicht schon wieder die Unruhe eines neuen Gesangbuchs zuzumuten.

Unter den gedruckten Vorlagen für die verschiedenen Synoden verdient die *Denkschrift des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrats* in *Bayern „Zur Frage der Einführung eines neuen Gesangbuchs"* (Cantate 1950) besondere Beachtung. Die Gründe gegen die Einführung eines neuen Gesangbuchs werden ebenso sorgfältig dargelegt und erörtert wie die für die Neueinführung sprechenden. Die theologische Schau macht deutlich, daß die stärkere Berücksichtigung des alten Liedguts unserer Kirche mit „historischen Tendenzen" nichts zu tun hat, sondern daß es sich um ein neues Erfassen des innersten Anliegens der Reformation handelt. Abschließend wird festgestellt (S. 9): „Das neue Gesangbuch bedeutet auch

für unsere Kirche einen erfreulichen Schritt vorwärts. Ein Gesangbuch einer Kirche darf nicht nur Ausdruck vorhandener Frömmigkeit, sondern muß immer auch geeignet sein, die Gemeinde weiterzuführen. Wenn in dem neuen Gesangbuch die Erkenntnisse der Singbewegung, der hymnologischen Forschung und der liturgischen Bewegung in besonders günstiger Weise verarbeitet sind, so bedeutet das neue Gesangbuch auch für unsere Gemeinden einen Schritt vorwärts, während das Festhalten am alten Gesangbuch in mancher Hinsicht auch innerlich mit einem Stillstand der Gemeinden gleichbedeutend werden könnte." Wie es gekommen ist, daß die Landessynode sich trotzdem nicht für die sofortige Annahme des EKG entschieden hat, kann man in der Zeitschrift „*Gottesdienst und Kirchenmusik*" 1950 Heft 6 (München 1. Nov. 1950) S. 24 ff. nachlesen.

Über die Grundsätze der Liedauswahl, der Liedanordnung, der Textfassung und Melodiengestaltung orientiert am besten CHRISTHARD MAHRENHOLZ, *Das Evangelische Kirchengesangbuch. Ein Bericht über seine Vorgeschichte, sein Werden und die Grundsätze seiner Gestaltung.* Bärenreiter-Verlag 1950, 119 Seiten. Hier wird klar, was das Ernstnehmen der Theologie auch im Kirchenlied bedeutet. „Man kann nicht bei der Predigt die unbedingte Bindung an das Wort Gottes nach dem gegenwärtigen Stand der theologischen Erkenntnis fordern oder gar von dem Ärgernischarakter der Wortverkündigung reden und in gleichem Atem bei den Liedern den Geschmack der Gegenwartsgemeinden zum obersten Gesetz für die Gesangbuchgestaltung deklarieren und die Liedauswahl nach der „Beliebtheit" eines Liedes in der Gemeinde treffen" (S. 26). „Wenn wir das Kirchenlied und dessen Inhalt theologisch nicht ganz ernst nehmen, können wir auch von den Gemeindegliedern nicht verlangen, daß sie ihr aktives gottesdienstliches Amt, das eben in diesen Liedern ausgeübt und vollzogen wird, ernst nehmen!" (S. 27.) Es ist auch theologisch nicht ohne Bedeutung, daß die Glaubenslieder und die Heiligungslieder im EKG nicht auseinander gerissen sind, sondern unter der Überschrift „Christlicher Glaube und christliches Leben" beieinander stehen. Glaube und Werke dürfen doch nicht voneinander getrennt werden. M. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Sache der Nächstenliebe auch in den Gesängen der Reformationszeit häufiger begegnet, als man im allgemeinen denkt. (Etwa ein Dutzend Beispiele S. 34.) Wer an der vermeintlich zu archaistischen Fassung der Texte Anstoß nimmt, der lese Mahrenholz' Ausführungen S. 58–81, insbesondere S. 64 ff. über die Anstände, die sich aus dem Wandel der Sprachform und der Grammatik, sowie aus der Bedeutungsänderung von Worten ergeben oder durch außer Gebrauch gekommene und daher unverständliche Worte verursacht werden, über theologische Anstände, Anstände auf Grund der Logik, vom Reime her, Anstände ästhetischer Art

usw.; – da wird klar, daß es wohl keine seit den Tagen Martin Opitz' oder seit den Verbesserungsversuchen der Aufklärung in dieser Richtung aufgeworfene Frage gibt, die nicht ganz ernstlich neu durchdacht wäre. Den Vorwurf eines lebensfremden grundsätzlichen Archaismus hat das EKG nicht verdient. Wohl aber wird man bei solcher Durchprüfung vorsichtig, vom ursprünglichen Text abzuweichen, der durch die Veränderungen selten verbessert, sehr oft verpfuscht wird. Ein oft erörtertes Beispiel bleibe nicht unerwähnt: „Das Wort ‚blöde' bzw. ‚Blödigkeit' ist in den Lutherliedern unangetastet geblieben, weil auch hier eine Änderung erhebliche Eingriffe verlangt hätte, vermutlich aber überhaupt unmöglich ist, wenn man den Stil Luthers festhalten will. In den übrigen Liedern ist ‚blöde' durch ‚schwach' bzw. ‚verzagt' ersetzt (188, 1; 258, 1 u. a. m.)." (S. 67.) Eine wirklich befriedigende Fassung des Morgensternliedes scheint unmöglich zu sein. Es ist begreiflich, daß viele, die etwa an die Knappsche Umdichtung gewöhnt sind, an der originalnahen Fassung des EKG 48 Anstoß nehmen. Es hängt mit der Gesangbuchgeschichte der letzten 1½ Jahrhunderte zusammen, daß ganz besonders von Württemberg her modernisierte Texte gefordert werden. Damit wird dann das viel ersehnte „Einheitsgesangbuch" gleich wieder in Frage gestellt: Soll man doch weider die gewöhnten Textveränderungen frei geben? Wo wird dann ein Aufhören sein? Um Anhänge freilich kommt man nicht herum. Hier ist eine Meinungsverschiedenheit zwischen Söhngen und Mahrenholz. Dementsprechend, daß der Berliner Ausschuß seinen Entwurf auf der Grundlage des revidierten DEG und der sorgfältig durchgeforsteten Zweiten Teile erarbeitet hatte, wobei von deren mehr als 800 Liedern einige 70 wirklich wertbeständige in den gemeinsamen Zweiten Teil hineinkamen und nun inzwischen in den Kanon des EKG aufgenommen waren, hoffte man im Osten möglichst ganz ohne Anhang auszukommen, um zu einem „wirklichen Einheitsgesangbuch" zu gelangen. (SÖHNGEN, *Die Zukunft des Gesangbuchs*, S. 79.) MAHRENHOLZ (Das Evangelische Kirchengesangbuch, S. 110) kommt zu der Erkenntnis: „Ein ‚Einheitsgesangbuch', das in allen Gliedkirchen in gleicher Weise und ohne jede Ergänzung gebraucht werden kann, ist eine Utopie." Wenn ich selbst in der ThR 1930, S. 392 das „Einheitsgesangbuch" in diesem Sinn als „lebenswidrig" bezeichnet habe, so habe ich heute, bei aller Freude an dem durch das EKG erreichten Maß von Einheit, keinen Anlaß, dies Urteil zurückzunehmen. Mahrenholz schreibt m. E. mit Recht: „Im Anhang kommt zum Ausdruck, daß das Gesangbuch keine unabänderliche Größe ist, daß auch am Baum des Gesangbuchs immer wieder neue Zweige und Blätter nachwachsen, die ein Recht auf Berücksichtigung haben." Daß aber die für die Gestaltung der einzelnen Anhänge Verantwortlichen auch untereinander Fühlung

halten, um ein neues störendes Auseinandergehen der mehreren Landesgesangbüchern gemeinsamen Lieder nach Text- und Melodiegestaltung zu verhüten, das gehört zu den Aufgaben der „Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform", die bei der gegenwärtigen Neuschaffung der Gesangbücher, unbeschadet der selbstverständlichen Freiheit jeder Landeskirche, nicht außer acht gelassen sind. (Vgl. Mahrenholz, EKG S. 112/3.) Die Notwendigkeit der Beigaben von Sondergut ergibt sich schließlich auch aus der konfessionellen Verschiedenheit der das gemeinsame Gesangbuch benutzenden Kirchen. Daß reformierte Kirchen und Gemeinden über die im EKG enthaltenen Psalmen (Nr. 176–200) hinaus die Möglichkeit der Beifügung weiterer Psalmen haben müssen, versteht sich von selbst. So mögen auch lutherische Kirchen über das im Kanon des EKG enthaltene Maß von liturgischen Gesängen (Nr. 130–138) hinaus noch weitere in ihren Anhang aufnehmen, ja auch innerhalb der lutherischen Gliedkirchen Unterschiede liturgischer Art bestehen lassen (vgl. Mahrenholz, EKG. S. 113; Anm. 139). Es ist aber doch von einer nicht hoch genug zu schätzenden Bedeutung, daß die Generalsynode der VELKD in Leipzig im Januar 1949 sich mit der Annahme des für die ganze evangelische Christenheit Deutschlands bestimmten EKG eindeutig zu einer Gesangbuchgemeinschaft mit den anderen Gliedkirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland bekannt hat (Mahrenholz, S. 108/109, Anm. 136).

In der Ausgestaltung des Gesangbuchs, nicht nur seiner graphischen Form, z. B. der Ausfüllung freien Raumes durch Schriftworte, Gebete und ähnliches, oder Beifügung von Vorschlägen für Wechselgesang und Hinweisen auf verwandte Lieder, sondern ebenso in den biographischen Nachrichten über Dichter und Tonschöpfer und dem Gebetsteil haben die einzelnen Kirchen natürlich freie Hand, wie an den schon vorliegenden verschiedenen Ausgaben zu sehen ist. Auch eingebürgerte gute Parallelmelodien mögen beibehalten werden. Es wäre schade, wenn sie den Gemeinden verloren gingen.

Zur Einführung eines Gesangbuchs in den Gebrauch der Gemeinden gehört auch ein Begleitbuch. Ein *Choralbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, in Verbindung mit Ludwig Doormann, Gustav Sasse und Rudolf Utermöhlen herausgegeben von Christhard Mahrenholz ist im Bärenreiter-Verlag 1950 erschienen. Ein voraufgeschicktes Chronologisches Quellenverzeichnis der Weisen (S. 10–14) läßt erkennen, mit welcher Sorgfalt das Gesangbuch ganz besonders auch nach der musikalischen Seite hin gearbeitet ist. Einzelne Abweichungen von den im Gesangbuch selbst gemachten Angaben über Erscheinungsjahre und Verfasser der Melodien mögen als wohlbegründete Korrekturen des unermüdlich weiterforschenden Hymnologen verstanden werden. Den einzelnen

Landeskirchen ist die Möglichkeit gegeben, die für ihr Sondergut hinzukommenden Choralsätze in einem Anhang zum Choralbuch beizufügen, wie das z. B. mit den Choralsätzen zum hessischen Liederanhang geschehen ist.

Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannover hat als Hilfsmittel für die Einübung des Gesangbuchs in ihren „Liturgischen Richtlinien" Heft 4 ein „*Hilfsbuch zum Gebrauch des Evangelischen Kirchengesangbuchs*" herausgegeben, in dem durch D. Mahrenholz die allgemeinen Grundsätze für die Einführung des Gesangbuchs entwickelt sind; während in Heft 5, einem Heft von 67 Seiten, durch Rudolf Utermöhlen „*Der liturgische Gebrauch des Liedes*" dargelegt wird und praktische Winke für eine sachgemäße Einordnung des Liedes im Hauptgottesdienst gegeben werden. In Vorbereitung ist ein im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, erscheinendes, auf 5 Bände berechnetes „*Handbuch für das Evangelische Kirchengesangbuch*", das, von Oskar Söhngen und Christhard Mahrenholz gemeinsam vorbereitet, von Otto Schlißke verantwortlich redigiert wird: I. Band Konkordanzen (Bearbeiter: J. Arnold u. O. Schlißke); II. Geschichtliches († O. Michaelis u. O. Schlißke); III. Die Lieder des EKG (Johs. Kulp) usw. Übersicht bei Mahrenholz EKG S. 36/37.

So stellt das neue Gesangbuch Pfarrer, Organisten, Gemeinden vor große Aufgaben. Hier kann das Allgemeine Priestertum aller Gläubigen in besonders schöner, eindrücklicher Weise verwirklicht werden. Nicht nur den Pfarrern und Organisten, auch den Gemeinden wie ihren Kirchenchören ist es gesagt: Gott loben das ist unser Amt.

Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie

Von Georg Fohrer

Wegen ihrer geschichtlichen Bedeutung und ihres eigenartigen Selbst- und Weltverständnisses gibt es innerhalb des Alten Testaments (AT) keinen wichtigeren und fesselnderen Gegenstand als die Prophetie. Das wird durch die beachtliche Zahl von Büchern und Aufsätzen bestätigt, die sich in neuerer Zeit mit ihr als ganzer oder einer oft kleinen Teilfrage befassen. Jedes Jahr bringt eine Fülle neuer Beiträge, von denen manche längst Durchforschtes in neuem Licht erscheinen lassen, manche unser Wissen in solchen Fragen bereichern wollen, in denen kaum jemand das letzte Wort zu sprechen hoffen darf. Die Prophetie wird nach einer verwirrenden Fülle von Gesichtspunkten untersucht, so daß auf manche dunkle Frage und merkwürdige Einzelheit ein Licht fällt, das uns ihrem Verständnis oft näher bringt.

Daß dennoch zur gleichen Zeit tiefgehende Meinungsunterschiede in grundlegend wichtigen Fragen zutage treten, mag auf den ersten Blick verwunderlich scheinen. Und doch sind sie angesichts der Mannigfaltigkeit der Betrachtungsweisen und des Verständnisses von Religion überhaupt, wie sie von den verschiedenen Forschern vertreten werden, von vornherein zu erwarten. Wenn die Propheten schon zu ihrer Zeit rätselhafte und oft umstrittene Gestalten waren, deren Botschaft häufiger abgelehnt als angenommen wurde, so wirken sie für diejenigen, die ihre Worte nach rund zweieinhalbtausendjähriger Überlieferung lesen, nur zu leicht mehrdeutig, dunkel oder unverständlich.

So ist es erforderlich, die für den Einzelnen kaum noch zu überblickende Fülle der neueren Literatur über die atl. Prophetie zusammenzustellen und zu sichten. Was war für Forschung, Lehre oder Verkündigung von Wert? Was ist vergangen oder durch neue Erkenntnisse überholt, was ist nach wie vor wertvoll? Was ist durch diese Literatur erreicht worden, was muß weiter bearbeitet werden, welche neuen Aufgaben ergeben sich auf Grund der bearbeiteten und gelösten Probleme oder durch besondere Umstände? Unter

diesen Gesichtspunkten soll in zeitlichem Anschluß an den Bericht von Th. H. Robinson [1]) die Literatur von 1932–1950 behandelt werden, soweit sie zugänglich ist und über kurze Bemerkungen hinausgeht; ein kleiner Teil ist in Berichten der ThR bereits erwähnt worden [2]). Aus praktischen und sachlichen Gründen empfiehlt sich eine getrennte Darstellung für die Zeit von 1932–1939 und von 1940–1950. Es muß freilich in Kauf genommen werden, daß die trotz der Kriegsjahre zu beobachtende Kontinuität der Forschung nur bei einer Zusammenschau beider Teile zum Ausdruck kommt, da manche im ersten Zeitraum auftauchenden Probleme im zweiten wieder aufgegriffen und gefördert worden sind. Sie werden also, entsprechend dem Zeitpunkt der Veröffentlichung der sie betreffenden Literatur, in beiden Teilen behandelt.

1. Teil: Literatur von 1932 – 1939

I. Text, Überlieferung und Komposition der Prophetenbücher

H. Birkeland, Zum hebräischen Traditionswesen. Oslo 1938. – W. Danielsmeyer, Neue Untersuchungen zur Ezechiel-Septuaginta. Ev.-theol. Diss. Münster 1936. – O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1934. – J. Fischer, Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo. Bibl 15 (1934) S. 50–93. – H. S. Gehman, The relations between the Hebrew text of Ezekiel and that of the John H. Scheide Papyri. JAOS 58 (1938), S. 92–102. – Ders., The relations between the text of the John H. Scheide Papyri and that of the other Greek MSS. of Ezekiel. JBL 57 (1938), S. 281–287. – J. de Groot, Alternatieflezingen in Jesaja 24. NThSt 22 (1939), S. 153–158. – W. Grossouw, Un fragment sahidique d'Osée 2 9 – 5 1. Muséon 47 (1934), S. 185–204. – Ders., The Coptic versions of the Minor Prophets. Rom 1938. – P. L. Hedley, The Georgian fragments of Jeremiah. JThSt 34 (1933), S. 392–395. – I. Hylander, Die „Schrift"-Prophetie. Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga 6 (1938), S. 69–79. – A. C. Johnson, H. S.

1) Neuere Propheten-Forschung. ThR N. F. 3 (1931), S. 75–103.

2) L. Köhler, Amos-Forschungen von 1917–1932. ThR N. F. 4 (1932), S. 19 bis 213. – C. Kuhl, Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung. 5 (1933), S. 92–118. – L. Köhler, Alttestamentliche Theologie. 7 (1935), S. 255–276; 8 (1936), S. 55–69 247–284. – W. Baumgartner, Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte. 8 (1936), S. 179–222. – O. Eissfeldt, Die literarkritische Arbeit am Alten Testament in den letzten 12 Jahren. 10 (1938), S. 255–291. – G. Bertram, Zur Septuaginta-Forschung. 10 (1938), S. 69–80, 133–159. – A. Bentzen, Skandinavische Literatur zum Alten Testament 1939–1948. 17 (1948/49), S. 27 bis 328. – W. Baumgartner, Der palästinische Handschriftenfund. 17 (1948/49) S. 329–346.

Gehman, E. H. Kase, The John H. Scheide biblical Papyri, VI: Ezekiel. Princeton 1938. – F. G. Kenyon, The Chester Beatty biblical Papyri, VI: Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus. London 1937. VII: Ezekiel, Daniel, Esther. Ebenda 1938. – R. Kittel, Biblia Hebraica. Stuttgart 1937 [3], hrsg. von A. Alt und O. Eissfeldt. – A. Möhle, Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesajaübersetzungen des Akylas, Symmachos und Theodotion. ZAW 52 (1934), S. 176–183. – S. Mowinckel, Die Komposition des Jesajabuches Kap. 1–39. AcOr 11 (1932), S. 267–292. – H. S. Nyberg, Das textkritische Problem des Alten Testaments, am Hoseabuche demonstriert. ZAW 52 (1934), S. 241–254. – Ders., Studien zum Hoseabuche. Uppsala 1935. – W. O. E. Oesterley und Th. H. Robinson, An introduction to the books of the Old Testament. London 1934. – A. Panyik, A critical and comparative study of the old Latin texts of the book of Ezekiel and the Minor Prophets. Unveröff. Thesis, Princeton University 1938. – A. Rahlfs, Septuaginta. Stuttgart 1935. – C. H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands Library, III. Manchester 1938. – O. Stegmüller, Berliner Septuagintafragmente. Berlin 1939. – A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament. Göttingen 1935 1949 [2]. – R. E. Wolfe, The editing of the book of the Twelve. ZAW 53 (1935), S. 90–129. – F. X. Wutz, Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext, I. Stuttgart 1937. – J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias. Münster 1934. – Ders., Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch. Beilage zum Vorlesverz. der Staatl. Akad. zu Braunsberg im W.-S. 1934/35. – Ders., Isaias. Göttingen 1939. – Ders., Textkritische Notizen zu den jüngeren Übersetzungen des Buches Isaias. Göttingen 1939.

1. Außer der unentbehrlichen Biblia Hebraica R. Kittels, die A. Alt und O. Eissfeldt auf Grund der Forschungen von P. Kahle mit Text und Masora des Ben Ascher, geteiltem Apparat und anderen Verbesserungen neu herausgeben konnten, wird unsere Kenntnis der hebräischen Prophetentexte unmittelbar nur durch die von J. Fischer herangezogenen 78 messianischen Bibelzitate des Scholastikers Odo bereichert, die ein frühmasoretisches AT mit tiberiensischem Punktationssystem und von M (masor. Text) orthographisch, gelegentlich auch sachlich abweichendem Konsonantenbestand bezeugen.

Wesentliches zur Erschließung der Prophetentexte hat die umfangreiche Erforschung der Septuaginta (G) beigetragen. A. Rahlfs verdanken wir eine Handausgabe, die auf den drei großen Textversionen B, S (ℵ) und A unter gelegentlicher Verwendung anderen Materials beruht. Ihre Genauigkeit, Sorgfalt und Vollständigkeit bestätigt den Ruf der Gelehrsamkeit des Herausgebers; und der klare, formschöne Druck und erschwingliche Preis sichern der Württ. Bibelanstalt den Dank aller Benutzer. Bald darauf gab J. Ziegler als ersten Prophetenband der Göttinger Septuaginta-Ausgabe das Buch Jesaja heraus, dessen umfangreiche Einleitung die bedeutsamen

Fragen der verschiedenen Textzeugen, ihrer Einteilung und Beurteilung übersichtlich behandelt und selbständigen Wert hat. Der sorgfältig bearbeitete Text weicht angesichts des reichen Materials vielfach von dem der Handausgabe ab, da Z. sich oft für eine andere Überlieferung entscheidet als RAHLFS. Der zweiteilige textkritische Apparat bringt zunächst die eigentlichen G-Varianten, dann die der jüngeren Übersetzungen.

In der Untersuchung von 156 Jesajastellen hat Z. viele seiner Textvorschläge näher begründet, wobei ihm – angesichts der vielfach nur paraphrasierenden Wiedergabe der hebräischen Vorlage in G – diejenigen bedeutsam sind, in denen M durch die jüngeren griechischen Übersetzungen bestätigt wird. In einer weiteren Untersuchung weist Z. auf diese freie, selbständige Arbeitsweise des Jesajaübersetzers der G hin, dem es weniger auf wortgetreue Übersetzung als auf sachlich richtige und sprachlich verständliche Wiedergabe ankam. Gegenüber der Annahme verschiedener Übersetzer für Jes 1–39. 40–66 erklärt er deren Abweichungen mit der allmählichen Entstehung im gottesdienstlichen Gebrauch sowie abschließender Vervollständigung und Überarbeitung. Da die beiden Teile jedoch jeweils dieselben Eigenarten aufweisen und Ähnliches in anderen Büchern beobachtet worden ist, leuchtet diese Erklärung nicht ganz ein; zumindest müßte man für die Einzelteile verschiedene Bearbeiter annehmen. Z. geht ferner auf das Mehr und Weniger der G gegenüber M, die Art der Wiedergabe der Bilder und Vergleiche und den Zusammenhang mit der Übersetzung anderer Bücher ein. Daraus ergibt sich ihm die Möglichkeit, die ganze Übersetzung zu verstehen und ihren Geist auf dem alexandrinisch-ägyptischen Hintergrund zu erfassen. Damit deutet sich uns die noch ausstehende Arbeit an: G kultur- und religionsgeschichtlich zu verstehen und die Frage der Neuprägung des AT in Sprache und Geist des Griechentums zu klären. In einer letzten Untersuchung befaßt Z. sich mit der Einheit der G zum Zwölfprophetenbuch und lehnt ebenfalls die Annahme mehrerer Übersetzer ab.

Die wichtigsten neuen G-Texte sind die Chester Beatty- und John H. Scheide-Papyri. F. G. KENYON bringt in einem Band die Jesajafragmente (aus 8 18–59 22), deren aus dem 3. Jh. v. Chr. stammender Text eng mit Q übereinstimmt und die Ansicht stützt, daß der Jesajatext von B nicht gut ist; weiter einige Verse aus Jer 4 f., die sich ebenfalls eng mit Q berühren, während der Kohelettext enger mit B verwandt ist. Ein zweiter Band bringt außer Teilen von Esther und Daniel 8 Blätter aus Ezechiel, die leider nur etwa in den oberen Hälften erhalten sind und ungefähr den halben Text von Ez 11 25–17 21 umfassen; der Text ist aufs engste mit A, danach mit Q verwandt. Als Ergänzung treten die von A. C. JOHNSON u. a. veröffentlichten 21 Blätter der John H. Scheide-Papyri mit Ez 19 12–39 29 hinzu (es fehlt u. a. 36 24–38, das THACKERAY bereits einem griechischen Lektionar

für den synagogalen Gebrauch zugeschrieben hatte). Gegenüber den bisherigen Handschriften treten etwa 550 neue Varianten auf; ihre Bedeutung ist meist gering, nur die Vorliebe für das einfache *κύριος* als Gottesnamen bestätigt die These von BAUDISSIN mit der Annahme, daß der ursprüngliche Ezechieltext lediglich jhwh aufwies. Die Annahme verschiedener Übersetzer wird zurückgewiesen, die nicht zu leugnende Schichtung des Textes auf abschnittweise Bearbeitung zurückgeführt. Allerdings darf dabei die Arbeit von W. DANIELSMEYER nicht unbeachtet bleiben, der die Übersetzung phrasenähnlicher Ausdrücke in G untersucht und damit neues Material für die Annahme dreier Ezechielübersetzer vorlegt, deren erste beide nach völlig verschiedenen Gesichtspunkten verfahren und deren zweiter nicht ohne Kenntnis des ersten gearbeitet hat. Nach der Feststellung von H. S. GEHMAN repräsentiert der neue Ezechieltext wie B eine vororigenistische Form, stimmt aber abweichend von B in einer Reihe von Fällen mit M überein und berührt sich darin gelegentlich mit der Vetus Latina; daher bietet der Papyrus eine neben B selbständige, alte G-Form, die – obwohl nach M revidiert – der Ur-G am nächsten kommt.

An Veröffentlichungen kleinerer Stücke ist zunächst die Ausgabe der Berliner G-Fragmente durch O. STEGMÜLLER zu nennen (u. a. Jes 25 4–9. 36 16–37 6. 49 16–18); zu den unumgänglichen Beanstandungen vgl. J. HEMPEL in ThLZ 65 (1940), Sp. 122 f. Die von A. MÖHLE veröffentlichten Stücke bereichern unsere Kenntnis der Jesajaübersetzung der jüngeren griechischen Übersetzungen um etwa 20%; besonders zahlreich sind die Symmachus-Fragmente, die häufig ganze Verse und Abschnitte bis zu 11½ Versen umfassen. Unter den von C. H. ROBERTS katalogisierten Papyri ist das Fragment Nr. 459 mit Jes 21 3–22 1 (5./6. Jh. n. Chr.) zu nennen.

Nachdem die Untersuchung der koptischen Übersetzung des AT lange Zeit im argen gelegen hatte, ist W. GROSSOUW erfolgreich in dieses Gebiet vorgestoßen. Ihm ist sowohl die Beschreibung und Kollationierung der koptischen Texte mit der griechischen Übersetzung der Kleinen Propheten zu verdanken – obwohl sie nicht immer einwandfrei ist (z. B. Benutzung der veralteten bohairischen Textausgabe von TATTAM (1836), Anführung von Nichtvarianten als Lesarten, zu spärliche Hinzufügung des koptischen Textes, fehlende Kennzeichnung der Sonderlesarten von G^B) – als auch die Bestimmung des Verhältnisses der koptischen Versionen untereinander und der zeitlichen Einordnung ihrer Entstehung. Die entsprechende Aufgabe für die Übersetzungen der anderen Prophetenbücher bleibt noch zu lösen. P. L. HEDLEY weist an Hand der georgischen Jeremiafragmente auf Beobachtungen hin, die dafür sprechen, daß diese Übersetzung zur lukianischen und nicht zur hexaplarischen Textform (R. P. BLAKE) gehören soll. A. PANYIK hat die altlateinischen Texte zu Ezechiel und den Kleinen Propheten

mit dem Ergebnis untersucht, daß I (PROCKSCH: hexaplar. oder ägypt. Minuskeln) eng mit Q und daher mit A und II (PROCKSCH: vorhexaplar. oder palästin. Minuskeln) verwandt ist [1]).

Für das umfangreiche letzte Werk von F. X. WUTZ zum Problem des Verhältnisses G – M kann auf die gründliche Kritik von G. BERTRAM verwiesen werden (s. S. 2, Anm. 1). Wie sehr W. das Opfer seiner Methode geworden ist, zeigt schon ein Vergleich der veränderten Korrekturen zahlreicher Ezechielstellen gegenüber seinem früheren Werk „Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus" (Stuttgart 1925/33) [2]) und eine Überprüfung des Textzusammenhangs für manche Korrekturen [3]).

2. In Hinblick auf die *Überlieferung* der Prophetenworte und die Komposition ihrer Bücher sucht R. E. WOLFE im Zwölfprophetenbuch die Zusätze und Änderungen der Bearbeiter sowie die Stadien der Verarbeitung der einzelnen Prophetien zu einem Gesamtbuch zu erfassen. Auf Grund einer Gruppierung der späteren Zusätze unterscheidet er 13 einzelne oder Schulen von Bearbeitern und Herausgebern. Obwohl manche Beobachtungen zweifellos wichtig sind, erscheinen weder die weitgehende Aufteilung von Herausgeberarten noch das Suchen nach größeren Zusätzen auf Grund einer bestimmten literarkritischen These als glücklich.

Völlig anders ist die von H. S. NYBERG am Beispiel des Buches Hosea verfochtene Ansicht, die leider von heftigen Angriffen auf die morschen und faulen Grundsätze der atl. Textkritik begleitet ist, während auf jede Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung als zwecklos verzichtet wird! Damit wird das einigende Band gemeinsamer Arbeit und wissenschaftlicher Tradition leichthin zerschnitten, obwohl die Einsichtigkeit der neuen Thesen in keinem Verhältnis zu der Lautstärke steht, mit der sie vorgetragen werden. N. geht von zwei überlieferungsgeschichtlichen Voraussetzungen aus: 1. Die Überlieferung ist im Orient selten rein schriftlich, vielmehr überwiegend mündlich. Fast jeder Niederschrift eines Werkes geht eine längere oder kürzere mündliche Überlieferung voraus, und auch danach bleibt letztere die normale Form für Fortdauer und Benutzung eines Werkes. 2. Das schriftliche AT ist eine Schöpfung der nachexilischen jüdischen Gemeinde; nur der kleinere Teil war vorher schriftlich fixiert. Der Stoff ist vielmehr durch Traditionskreise bewahrt und mündlich weitergegeben worden. Im Anschluß daran sucht H. BIRKELAND die Prophetenbücher als spätere schriftliche Fixierung der hauptsächlich mündlichen Überlieferung zu verstehen. Wenn die Propheten auch selbst manches aufgeschrieben (Jes 8 1 ff.

1) Nach J. B. PAYNE, The Relationship of the Chester Beatty papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus. JBL 68 (1949), S. 528, Anm. 19.

2) Vgl. z. B. zu Ez 23 39–44. 25 7. 12. 26 12. 20. 27 5. 30 24. 31 7. 32 5 f. 33 31. 34 31.

3) Vgl. zu Ez 24 6 bß. 7. 17. 25. 27 3. 34 2. 36 11.

30 8. Hab 2 2) oder diktiert haben (Jer 36) und manches von ihren Jüngern aufgezeichnet worden ist, so ist vieles doch lange Zeit ausschließlich mündlich überliefert und die schriftliche Fixierung der weiterbestehenden und maßgeblichen mündlichen Überlieferung immer wieder angepaßt worden. All die Anstöße des heutigen Textes gehen schon auf die Entwicklung der mündlichen Überlieferung zurück, die die prophetischen Worte und Berichte lebendig weiterentwickelt, durch Zutaten ergänzt, den herrschenden Anschauungen angeglichen und mit anderem Überlieferungsgut zusammengefaßt hat.

Das knüpft teilweise an die längst bekannten Einsichten an, daß die prophetische Verkündigung grundsätzlich mündlich erfolgte und sicherlich manche Worte verlorengegangen sind; daß die Propheten keine fertigen Bücher im modernen Sinne hinterlassen haben und die mündliche Überlieferung in der ersten Zeit eine Rolle gespielt haben kann. Was NYBERG und BIRKELAND jedoch an neuen Einsichten bringen wollen, ist durchweg unwahrscheinlich. 1. Der Annahme grundsätzlich mündlicher Überlieferungsweise im Orient widersprechen die literarische Tradition in Ägypten und Mesopotamien und die ugaritischen Texte, während im Awesta die Schreibkunst nie erwähnt wird und ausdrücklich nur vom Zitieren der Gathas die Rede ist; dagegen enthält der von BIRKELAND genannte Koran einzelne Offenbarungen, die noch zu Lebzeiten und auf Veranlassung Mohammeds niedergeschrieben worden sind. 2. Im AT ist nicht nur sehr oft von Schreiben, Schriftrolle und Vorlesen die Rede, nicht nur wird die Kenntnis des Lesens und Schreibens sogar bei Kindern vorausgesetzt, sondern schon für die vorexilische Zeit wird eine verhältnismäßig reiche Literatur genannt, wie sie der bäuerlich-städtischen Kultur entspricht[1]). 3. Außer den ausdrücklichen Hinweisen auf schriftliche Fixierung von Prophetenworten spricht für diese Überlieferungsart, daß diese Worte zur Kategorie der metrisch geformten Worte gehören, die am ehesten schriftlich niedergelegt worden sein sollen; denn es gibt keine in Prosa gehaltenen Prophetenworte! Bei den Gesetzen, Erzählungen und Geschichtsberichten der Geschichtsbücher wird die Sachlage vielfach anders sein; hier kann nur gründliche Einzeluntersuchung weiterhelfen. 4. Die Prophetenworte zeigen noch recht deutlich die individuellen Eigenarten ihrer Urheber und sind durchaus nicht auf einen Nenner gebracht worden; ein Jüngerkreis ist höchstens für Jesaja zu vermuten. 5. Die vorexilischen Propheten haben normalerweise die schriftlichen Aufzeichnungen ihrer Einzelworte hinterlassen, vielleicht je nach dem Schreibmaterial gelegentlich zu mehreren zusammengefaßt. Ezechiel muß

1) Buch der Lieder oder des Tapferen Jos 10 13 usw., Buch der Kriege Jahwes Num 21 14, Bundesbuch Ex 24 7, Buch der Geschichte Salomos I Kön 11 41, Bücher der Geschichte der Könige Israels und Judas I Kön 14 19. 29, Deuteronomium II Kön 22 f.

seine Worte einzeln vor sich gehabt haben, da er Änderungen und Zusätze gemacht hat (z. B. 3 10 f. 12 12–15. 16 17–21. 26–29. 23 28–30. 31–34. 35), dasselbe gilt für die ersten Leser, die am Ende der einzelnen Worte Zusätze gemacht haben (z. B. 5 10 f. 13–17. 6 5–7. 16 59–63. 19 13 f.). I. Hylander zeigt am Beispiel des Amos die Gründe für die Ergänzung der mündlichen Verkündigung durch die schriftliche Fixierung: die Legitimation des Propheten für seine Gegenwart durch die eintreffenden Ereignisse selbst und die Unmöglichkeit weiterer mündlicher Wirksamkeit in Bethel nach der Ausweisung.

Auf Grund seiner fragwürdigen Voraussetzungen kommt Nyberg zu weitgehenden Folgerungen für Aufgabe und Methode der *Textkritik* [1]). Sie kann nämlich nicht die ipsissima verba der Propheten wiedergewinnen, sondern lediglich die älteste schriftliche Überlieferung der nachexilischen jüdischen Gemeinde. Nach Vergleichen der Handschriften, Untersuchen der alten Übersetzungen und Klärung des Verhältnisses ihrer Lesarten zu M ergibt sich, daß M volles Vertrauen verdient, nur wenige Verbesserungen erfordert und ohne Emendation befriedigend ausgelegt werden kann. Wo Textverderbnisse vorzuliegen scheinen, liegt meist nur falsche Deutung des Konsonantenbestandes durch die spätere Überlieferung oder zu geringe sprachlich-lexikalische Kenntnis der neueren Exegeten vor. Auch damit schärft N. teilweise alte Grundsätze ein: Sichtung des Überlieferungsbestandes und sprachliche Untersuchung vor Änderungen, Beachtung des Unterschiedes zwischen Konsonantenbestand und deutender Vokalisierung, Rücksichtnahme auf geschichtliche Wandlungen der Sprache, Heranziehen und Bewerten der Versionen und Übersetzungen. Sonst aber erheben sich gegen diese neue Textkritik stärkste Bedenken; so gegen die grundsätzliche Bevorzugung der lectio difficilior, gegen die übertriebene Hochschätzung von M, gegen das Vertrauen zum überlieferten Konsonantenbestand bis zu den matres lectionis (da DSIa und DSH zeigen, daß zumindest die nachexilischen Texte ohne die letzteren geschrieben waren, sie also erst von späteren Abschreibern herrühren), gegen die selbstsichere Verwendung der Geschichte der hebräischen Sprache, von der viel zu wenig bekannt ist. Im übrigen ist N.s Hoseatext die beste Widerlegung seiner eigenen textkritischen Methode. Es sei nur hingewiesen auf die zahlreichen neuen, z. T. für Hosea singulären Wortbedeutungen, auf die Brüchigkeit der Textgrundlage (Beispiele bei Begrich, Sp. 481 f.), auf die selbst wieder zur Interpretation verwendeten religionsgeschichtlichen Schlüsse (die Götter ʿAl, ʿEljon, Bethel, Melek; qadosch auf ʿAl bezüglich, qedoschim auf heidnische Götter, sarim auf ihren heidnischen Hofstaat) und auf die völlige Verkennung des geschichtlichen Hintergrundes der Verkündigung Hoseas durch Umdeutung des Wortes

1) Vgl. J. Begrich, Zur Frage der alttestamentlichen Textkritik. OLZ 42 (1939), Sp. 473–483.

melech vom irdischen König auf einen Gott Melek, obwohl diese Ausschaltung des politischen Elementes vielen anderen Worten Hoseas widerspricht.

J. DE GROOT hat die Vorschläge N.s auf Jes 24 angewendet und die Dubletten und Varianten größtenteils nicht als sekundäre Hinzufügungen verstanden, die man zugunsten eines ursprünglichen Textes ausscheiden dürfte, sondern als Auffüllungen aus der mündlichen Überlieferung. Man brachte also zwei oder mehr Wahllesarten nacheinander, aus denen beim Lesen oder Vorlesen je nach Gefallen eine Auswahl getroffen werden konnte. Freilich müßte die Möglichkeit eines solchen Verhaltens erst eindeutig nachgewiesen werden!

Nichts wäre falscher, als N.s Vorstoß mit einer Handbewegung beiseite zu schieben. So viele Gründe auch gegen seine These sprechen, so sehr muß sie als begreifliche Reaktion gegen manche regellosen und gelegentlich auch willkürlichen text- und literarkritischen Versuche verstanden werden. Sie sollte daher der unüberhörbare Ruf nach einer sorgfältigen Neubegründung der kritischen Methode mit klaren und objektiven Maßstäben sein, deren Erarbeitung seit dem vergeblichen Aufruf von P. VOLZ zu gemeinsamer textkritischer Arbeit (ZAW 54 [1936], S. 100–113) nur noch dringlicher geworden ist. Als geistiger und organisatorischer Mittelpunkt hierfür sollte ein Institut für atl. Literar- und Textkritik mit hauptamtlichen Mitarbeitern und ausreichenden Veröffentlichungsmöglichkeiten geschaffen werden, um die Erforschung der so mannigfaltigen Probleme aufeinander abzustimmen, Anregungen zu geben, die Ergebnisse zu sammeln und auszuwerten. Nur die Erarbeitung und Zusammenschau all der verschiedenen Einzelheiten kann dazu führen, eine unmethodische und subjektive Kritik durch eine sorgsam begründete und methodische zu ersetzen. Erst dann können auch zwei schon seit langem drängende praktische Aufgaben in Angriff genommen werden: die Ausgabe eines dem Nichtalttestamentler dienenden AT mit verbessertem Text, den behobenen Textschäden und Glossen im jetzigen Wortlaut in einem ersten und weiteren Lesarten und Änderungsvorschlägen in einem zweiten kritischen Apparat, und die neue Übersetzung eines kritisch erarbeiteten atl. Textes für die Gemeinde unter Beachtung der sprachlichen, geschichtlichen und theologischen Erkenntnisse und Anforderungen.

3. Mit Hilfe der Annahme mündlicher Überlieferung sucht BIRKELAND vor allem die *Komposition* der Prophetenbücher zu erklären. Dadurch daß ein Wort oder Bericht andere verwandte Worte anzieht, entsteht ein kleiner Traditionskomplex, der weitere Worte und fremde Elemente aufnimmt, so daß er allmählich anwächst und feste Form erhält. In der schriftlichen Fixierung werden nur noch diese vollkommen ausgebildeten und feststehenden Traditionskomplexe zusammengestellt und die sich ergebenden Dubletten vielfach durch Auslassung an einer Stelle beseitigt. Freilich kann die prak-

tische Anwendung dieser Grundsätze schwerlich als befriedigend bezeichnet werden. So sollen z. B. im Buch Ezechiel die Traditionskomplexe auf Grund der Daten bestimmt werden; an der Spitze eines jeden Komplexes soll ein datiertes Stück gestanden haben, an das sich allmählich andere angeschlossen haben, so daß sich 10 große Komplexe ergeben (Ez 1–7. 8–19. 20–23. 24 f. 26–28. 29–30 19. 30 20–33 20. 33 21–33. 34–39. 40–48). Wie ist das mit der Feststellung zu vereinbaren, daß jedes Datum sich lediglich auf das ihm folgende Einzelstück bezieht (S. 54) und daß in manchen dieser Komplexe Stücke aus der Zeit vor und nach 587 vereinigt sind und das chronologische Schema sprengen? Verdacht erregen auch der verschiedene Umfang der Komplexe (vgl. 33 21–33 mit 8–19!) und die Annahme gemeinsamer Überlieferung so verschiedenartiger Worte, wie sie in 24 f. 30 20–33 20. 34–39 enthalten sind.

Wesentlich anders denken sich W. O. E. Oesterley und Th. H. Robinson die Lösung des Problems, indem sie von dreierlei literarischen Elementen der Prophetenbücher ausgehen: poetischen Sprüchen der Propheten (Typ A), prosaischen Selbstberichten der Propheten in der 1. Person (C) und prosaischen Erzählungen über die Propheten in der 3. Person (B). Die „einfachen" Prophetenbücher bestehen aus gewöhnlich einer Sammlung von Worten oder Berichten eines einzigen Typs, die „zusammengesetzten" (Jes, Jer, Hos, Am, Sach) umfassen dagegen mehr als einen Typ von Stücken. So hat der Redaktor des Buches Jeremia 3 Arten von Sammlungen entsprechend den 3 Typen vor sich gehabt und ineinander verwoben, indem er nacheinander die kleinen Sammlungen des Typs A nahm und ihnen jeweils eine passende Auswahl aus einer oder beiden Prosasammlungen (B, C) vorausschickte, z. B. 1 1–14 = C vor 1 15–35 = A. Aber die ganze Annahme, die in ähnlicher Form auch bei O. Eissfeldt erscheint, scheitert an der Beobachtung, daß es den Typ C gar nicht gibt, weil in diesen Fällen Kurzverse mit gelegentlichen prosaischen Ein- und Überleitungen anzunehmen sind, und daß vielfach auch der Typ B ausfällt, weil nach altorientalischer Art ein prophetischer Selbstbericht in der 3. Person in Kurzversen vorliegen kann (z. B. Hos 1 2–9) oder im Erzählungswerk Baruchs manche Worte Jeremias in Kurzversen mit ausführlichem Rahmenbericht in Prosa überliefert werden.

Besonders wichtig ist dagegen der Hinweis von Eissfeldt auf die mit besonderen Überschriften versehenen Sammlungen in den Prophetenbüchern; in diesen und anderen Fällen lassen sich die ursprünglich selbständigen und nunmehr in den Büchern verarbeiteten Sammlungen wenigstens teilweise an äußeren Merkmalen oder inhaltlich-geschichtlichen Kriterien noch mit großer Sicherheit erkennen. In der Tat scheinen die von den meisten Propheten hinterlassenen Einzelworte bald zu kleineren und größeren Samm-

lungen vereinigt worden zu sein, und zwar nach Stichworten, gleichen Gattungen oder inhaltlichen Ähnlichkeiten; als nächster Schritt folgte das Aneinanderreihen der Sammlungen, oft nach dem Leitgedanken „Unheil – Heil".

Solche Sammlungen sucht S. Mowinckel als Grundlage eines älteren Jesajabuches zu erweisen, aus dem durch Umordnung, Erweiterung u. a. das jetzige Durcheinander entstanden ist. Er trennt die Sammlungen A (6 1–8 23 a mit der Erweiterung 8 23 b-9 6), B (1), C (Worte aus 2 f. 5. 9–11. 14. 17 f. 20. 22. 28–33), HO (8 Heidenorakel in 13–16. 19. 21. 23), Le (eschatolog. Lieder in 24–27) und die Legenden (aus II Kön, um 38 9–20 erweitert). Gegenüber dem Durcheinander in C weist Eissfeldt darauf hin, daß in 10. 14. 17 f. und 20 Worte Jesajas gegen fremde Völker vorliegen, die von Mowinckel angenommene Einschaltung von HO in C also nur die Auffüllung einer schon bestehenden Sammlung von Heidenorakeln darstellt. Es liegt ferner nahe, mit A. Weiser 28–31 (mitsamt 32 f.) als von Jesaja stammende Sammlung und 2–4. 5 mit 9–11 als 2 weitere Sammlungen von Jesajaworten zu verstehen und Mowinckels Sammlung C in dieser Weise aufzugliedern.

Es ist allerdings zu beachten, daß die Sachlage nicht bei allen Prophetenbüchern gleich ist. Nicht nur neigt man vielfach dazu, in mehreren aufeinanderfolgenden Worten prophetische Liturgien zu sehen (z. B. Jes 56 9 bis 57 13. 59. 65 f.), vielleicht sind auch die Bücher Nahum, Habakuk und Joel als große Liturgien oder liturgieähnliche Gebilde zu verstehen. Andererseits liegt in den Visionsberichten Sacharjas, vielleicht mit Einschluß von 1 1–6. 6 9–15, eine von vornherein als literarische Einheit geplante Sammlung vor. Sie ist das einzige Beispiel, das einem denkschriftartigen Selbstbericht nahekommt, wie Eissfeldt und Weiser ihn außerdem in 2 Formen noch für die datierten Stücke des Buches Ezechiel annehmen; allerdings zu Unrecht, denn auch zahlreiche nichtdatierte Worte und Berichte Ezechiels haben konkrete und bedeutsame Begebenheiten oder politische Situationen im Auge, und von den dieselbe Frage behandelnden Stücken ist das eine oft datiert, das oder die anderen aber nicht, so daß diesem Buch wohl ebenfalls die üblichen Sammlungen zugrunde liegen. Aus allem ergibt sich, daß diese Fragen noch gründlicher Untersuchung bedürfen.

II. Geschichte der Auslegung

A. A. Anderson, Alexanders gate, Gog and Magog, and the inclused nations. Cambridge (Mass) 1932. – M. Blechmann, Das Buch Amos im Talmud und Midrasch. Phil. Diss. Würzburg 1937. – J. J. Brierre-Narbonne, Les prophètes messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament. Paris 1933. – Ders., Exégèse talmudique des prophéties messianiques. Paris 1934. – Ders., Exégèse midrašique des prophé-

ties messianiques. Paris 1935. – Ders., Exégèse targumique des prophéties messianiques. Paris 1936. – Ders., Exégèse apocryphe des prophéties messianiques. Paris 1937. – Ders., Exégèse zoharique des prophéties messianiques. Paris 1938. – K. F. Euler, Die Verkündigung vom Leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel. Stuttgart 1934. – T. Gerster, Jesus in ore prophetarum. Tractatus de vaticiniis messianicis iuxta S. Bonaventurae doctrinam. Turin 1934. – P. Heusgen und H. Ostlender, Ein Fragment des Ezechielkommentars Alberts des Großen. ThQ 114 (1933), S. 493–503. – N. Hutterer, Die mittelalterlichen jüd. Komentare zu den Ebed-JHWH-Liedern des Jesaja. Phil. Diss. I. Bern 1938. – K. Jüssen, Die Christologie des Theodoret von Cyrus nach seinem unveröffentlichten Isaiaskommentar. Th u Gl 27 (1935), S. 438–452. – K. A. Leimbach, Albert der Große als Erklärer der Hl. Schrift. PB 45 (1934), S. 133–143. – G. Meersseman, De S. Alberti Magni Postilla inedita super Jeremiam. Angel 9 (1932), S. 225–238. – A. Möhle, Theodoret von Kyros, Kommentar zu Isaia. Berlin 1932. – Ders., Der Jesajakommentar des Eusebios von Kaisareia fast vollständig wiederaufgefunden. ZNW 33 (1934), S. 87–89. – G. Montico, Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana. Padua 1936. – K. Schlütz, Isaias 11 2 (die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten. Münster 1932. – V. Schultze, Eine unbekannte Handschrift zu Luthers Vorlesungen über Jesaja. ARG 30 (1933), S. 67–72. – P. Seidelin, Der ʿEbed Jahve und die Messiasgestalt im Jesajatargum. ZNW 35 (1936), S. 194–231. – L. P. Smith, The prophetic Targum as guide and defence for the higher critic. JBL 52 (1933), S. 121–130. – Dies., Calvin as interpreter of Ezekiel. From the Pyramids to Paul, ed. L. G. Leary, New York 1935, S. 267–281.

In erster Linie hat die *jüdische* Exegese der Propheten die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. L. P. Smith zeigt als Zweck der Prophetentargume die Angleichung des atl. Textes an die veränderte Geisteshaltung ihrer Zeit, nachdem der gegebene Prophetentext bereits eine Bearbeitung des ursprünglichen Textes für Laienkreise des 2. vorchristl. Jhs. war. Am Targum zu Hosea werden die Ursachen der einzelnen Abänderungen aufgezeigt. M. Blechmann hat aus den Midraschen alle Stellen, die Zusammenhänge mit Amos und seinem Buch aufweisen, gesammelt und wörtlich oder inhaltlich wiedergegeben. Trotz der Uneinheitlichkeit und Zusammenhanglosigkeit dieser Exegese ergeben sich als Hauptzüge: Hinweise auf die Forderungen der jüdischen Ethik, Beleuchtung des Verhältnisses Gott-Mensch, Bemerkungen über Prophetie und Zeremonialgesetz, Rekonstruktion von Kultur- und Sittenbildern, apologetische Verwendung. Auch für die Methodik der Midraschexegese finden sich wichtige Hinweise. Es wäre wünschenswert, die rabbinische Exegese auch der übrigen Prophetenbücher zu erhellen.

J. J. Brierre-Narbonne sucht die Auslegung der messianischen Prophetien durch die ganze jüdische Literatur zu verfolgen. In seiner ersten Schrift stehen jeweils atl. Stellen mit angeblich messianischer Bedeutung,

ihre ntl. Parallelen und ihre Behandlung in der jüdischen Literatur nebeneinander. Wie nicht anders zu erwarten, liegt die Schwierigkeit in der Auswahl der ntl. Stellen; wenn z. B. der Beginn des Auftretens Jesu Luk 3 1 f. die Erfüllung der Weissagung Dan 9 24–27 sein soll (S. 80), so ist deutlich, daß ein Dogma reproduziert, nicht aber das Material objektiv vorgelegt oder gar kritisch betrachtet wird. Erfreulicherweise ist die Sachlage in den 5 folgenden Bänden anders, die weniger eigene Theorien oder dogmatische Gesichtspunkte erhärten als vielmehr das Material vorlegen wollen. Als solche Materialsammlung ist diese Serie über die rabbinische Exegese von der vorchristl. Zeit bis zum 13./14. Jahrhundert sehr wertvoll. Einer kurzen Einführung in Eigenart und Überlieferung der Quellen folgen die herangezogenen Stellen in Urtext und Übersetzung, außerdem gute Register, die den Stoff wirklich erschließen. Zur talmudischen Exegese werden außer 2 Mischnastellen über den Messias solche aus der jerusalemischen und babylonischen Gemara, den Aboth des R. Nathan, den kleineren talmudischen Traktaten und der Tosephta angeführt. Es zeigt sich, daß im talmudischen Messianismus zwei auffallende Hauptzüge festzustellen sind; „c'est d'une part l'accord général des Rabbins quand il s'agit de déterminer quelles sont les prophéties messianiques de la Bible, et d'autre part la diversité de leurs interprétations de ces prophéties messianiques". In den großen Linien sind sich dabei die Rabbinen noch einig, die Verschiedenheit betrifft meist nur die Einzelheiten (S. 37). Zur midraschischen Exegese hat Br.-N. sich streng an die Midrasche gehalten und sie so vollständig wie möglich benutzt. Zur targumischen Exegese (Buchtitel besser: targoumique!) werden Auszüge aus den Targumen Onkelos, Jonathan b. Uzziel, Fragmententargum u. a. geboten, zur apokryphen Exegese aus dem äthiop. Henoch, den Psalmen Salomos, IV Esra, der syr. Baruchapokalypse und den Sibyllinischen Orakeln. Es fehlen das Buch der Jubiläen und die Testamente der 12 Patriarchen, dagegen werden merkwürdigerweise das Buch Zorobabel (Zerubabel), die 10 Zeichen des Messias, die Geheimnisse und das Gebet des Simon b. Jochai herangezogen. Ein Überblick über die soharische Exegese schließt das ganze Werk ab. Man hat den Eindruck, daß der Verfasser sich in den letzten Teilen die Arbeit in Auswahl und Übersetzung der Texte und in der Abschrift der aramäischen Stellen etwas zu leicht gemacht hat; in den Bibliographien fehlen häufig nichtfranzösische Werke oder sind unvollständig aufgeführt.

Besondere Aufmerksamkeit haben die Lieder vom Knecht Jahwes gefunden. K. F. Euler sucht Jes 53 in seinen verschiedenen Ausprägungen in der „griechischen Bibel" zu untersuchen und darzulegen, wie der hellenistische Jude es verstanden hat. Er scheidet 2 Textgruppen, deren eine durch M mit Peschitto und Vulgata, zu denen auch $A\Sigma\Theta$ zählen, repräsen-

tiert wird, die andere durch G und Vetus Latina, während das Targum infolge seiner Umdeutungen isoliert dasteht. Die erste Gruppe redet nur von einem leidenden Ebed, dessen Leiden aber erst in der Zukunft liegt, die zweite kennt einen *παῖς δοξασθείς*, dessen *δόξα* erst unkenntlich war, aber in der Gegenwart offenbar wird, so daß Leiden und Tod der Vergangenheit angehören. Damit wäre in der zweiten Gruppe, also in G, der Anknüpfungspunkt für die christologische Deutung gegeben [1]). P. SEIDELIN zeigt, daß das Messiasverständnis des Targums nicht durch Exegese gewonnen ist, sondern „die Texte einem in den Hauptzügen schon längst feststehenden Messiasbild angepaßt" sind (S. 225 f.). Nur die targumische Auslegung von Jes 53 ist einzigartig. Während es in der älteren rabbinischen Literatur auf den leidenden Gerechten, in jüngeren Schichten auf einen leidenden Messias gedeutet und nur 52, 13 von einem Herrlichkeitsmessias verstanden wird, deutet allein das Targum den ganzen Abschnitt auf einen Messias ohne Leiden.

N. HUTTERER hat die mittelalterlichen jüdischen Kommentare zu den Liedern vom Knecht Jahwes untersucht (Raschi, Ibn Esra, Qimchi, Abravanel, Jonathan b. Uzziel). Die verdienstvolle, aber unübersichtliche und mühsam zu lesende Arbeit sucht 3 Fragen zu klären: In Hinblick auf das Verhältnis des Ebed-Begriffs der Lieder zu dem des übrigen Textes ergibt sich, daß im letzteren meist Israel gemeint ist; nur 42 19. 43 10. 44 26 werden mehrfach auf den Propheten gedeutet. In der Abgrenzung der Lieder werden nur 42 1–9. 49 1–13 gelegentlich in je 2 Lieder geteilt, das eine auf Israel, das andere auf den Propheten bezogen. Einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen den Liedern sucht lediglich Ibn Esra aufzuzeigen, während die anderen die einzelnen Lieder oder Verse getrennt behandeln oder alles einer Grundauffassung unterordnen. Es ergibt sich schließlich, daß der Ebed vor allem in 49 1–13. 50 4–11 infolge der Ichform ziemlich einheitlich auf den Propheten, in 52 13 ff. dagegen auf Israel gedeutet wird.

Für die frühe *christliche* Exegese bedeutsam ist die Mitteilung von A. MÖHLE, daß der Jesajakommentar des Eusebius von Cäsarea sich am Rand der Florentiner Handschrift Laurentianus Plut. XI, 4 fast vollständig wiedergefunden hat und für *ΑΣΘ* reiches Material bieten soll. K. JÜSSEN untersucht den Jesajakommentar des Theodoret von Cyrus, den MÖHLE herausgegeben hat, auf seine Christologie hin und zieht die Interpretation von Jes 9. 11 1 f. 42 6. 45 21. 48 16. 49 3. 5. 53 7 ff. 63 1 f. heran. Die Einzelheiten, die den Übergang von der nestorianischen zur antiochenischen Christologie dokumentieren, sind in diesem Zusammenhang unwichtig. K. SCHLÜTZ bringt zwar keine grundsätzlich neuen Gesichtspunkte, aber einen guten Beitrag zur Exegese der Kirchenväter. Jes 11 2 ist ein Teil des

1) Vgl. die Hinweise auf Sap Sal durch J. JEREMIAS (ZNW 1935, S. 115 ff.) und W. STAERK (ZNW 1936, S. 308).

traditionellen Schriftbeweises, indem es von der Geistnatur Christi berichtet und mit 11 1 seine Gottheit und Menschheit zum Ausdruck bringt; die vollkommene Geistessalbung Christi ist die Quelle der Geistesgaben für die Glaubenden. Diese Auffassung bleibt die exegetische Norm der Abendländer, während die alexandrinische Schule die Stelle weniger als Schriftbeweis denn als Thema für eine Allegorie und Spekulation über die Zahl 7 benutzt. G. Montico behandelt kenntnisreich das Jeremiabild vom AT bis auf Origenes, A. A. Anderson berichtet über die Deutungen von Gog und Magog in Verbindung mit der Alexandersage bis zu Albert dem Großen und Rudolf von Ems.

T. Gerster trägt mittelbar zur Kenntnis der messianischen Exegese Bonaventuras bei, da er sich eng an ihn anschließt. Von K. A. Leimbach erfährt man u. a., daß vom Kommentar Alberts zu Jesaja eine Leipziger und eine Berliner Handschrift bekannt sind; zu Jeremia scheinen Bruchstücke in einer Handschrift der Bibliothek des Priesterseminars in Brügge erhalten, von der Ezechiel-Erklärung im Staatsarchiv in Bologna und in der Diözesanbibliothek in Köln. P. Heusgen und H. Ostlender haben dieses letztere Fragment veröffentlicht und seine Echtheit begründet. Nach G. Meersseman ist für die Jeremia-Postille Alberts die Häufung von Schriftparallelen kennzeichnend.

Zur Kenntnis der Jesajaauslegung Luthers bringt V. Schultze zu den gedruckten Texten eine Handschrift aus der Fürstl. Bibliothek in Arolsen mit korrigiertem und gekürztem Text bei. L. P. Smith untersucht kurz, aber klar Calvins Ezechielauslegung, in der er die typologische Deutung ablehnt und auch weitgehend vermeidet, um statt ihrer die Berücksichtigung des geschichtlichen Hintergrundes stark zu betonen; vor allem aber sucht er im Ezechieltext die Offenbarung dessen, was Gott vom Menschen jeder Zeit fordert und was er selbst ewig ist.

Insgesamt zeigt sich wieder, daß wir von einer einigermaßen genauen Kenntnis der Geschichte der Exegese noch weit entfernt sind; und damit auch von dem, was für viele andere wissenschaftliche Fachgebiete längst vorliegt: von einer umfassenden und brauchbaren Gesamtdarstellung der Geschichte der atl. Wissenschaft.

III. Erforschung und Auslegung der einzelnen Propheten

1. Jesaja

B. Alfrink, Der Versammlungsberg im äußersten Norden (Is 14). Bibl 14 (1933) S. 41–65. – R. Augé, Isaias, I–II. Monestir de Montserrat 1935/36. – H. Bükkers, Des Propheten Isaias messianische Erwartungen für die Heidenvölker. ThPrQ 91 (1938), S. 16–23, 222–234. – J. Búda, Nomina divina in libro Isaiae.

Bibl 18 (1937), S. 182–196. – Ders., De origine Is 36–39. Banská Bystrica 1937. – K. Budde, Das Immanuelzeichen und die Ahaz-Begegnung Jesaja 7. JBL 52 (1933), S. 22–54. – W. Cannon, The disarmament passage in Isaiah II and Micah IV. Th 1932, S. 2–8. – C. Cardó, Isaias. Barcelona 1935. – E. Driessen, Isaias 7 10–20. StCath 8 (1932), S. 429–451. – G. R. Driver, Linguistic and textual problems: Isaiah 1–39. JThSt 38 (1937), S. 26–50. – M.-L. Dumeste, Le prophète Isaïe. R Bibl 44 (1935), S. 526–547. – J. Eitan, A contribution to Isaiah exegesis. HUCA 12/13 (1937/38), S. 55–88. – J. Fischer, Das Buch Isaias, I–II. Bonn 1937/39. – K. Fruhstorfer, Isaias' Berufungsvision. ThPrQ 91 (1938), S. 414–424. – K. Galling, Ein Stück judäischen Bodenrechts in Jesaia 8. ZDPV 56 (1933), S. 210–218. – W. C. Graham, Isaiah's part in the syro-ephraimitic crisis. AJSL 50 (1933/34), S. 201–216. – H. Guignard, Le livre du prophète Êsaïe. Chalon-sur-Saône 1937. – E. Hastings, Isaiah cc. 1–39. Aberdeen 1934. – V. Herntrich, Der Anbruch der Herrschaft Gottes. Jb Bethel 8 (1937), S. 90–123. – A. van Hoonacker, Het boek Isaias. Brügge 1932. – W. A. Irwin, the attitude of Isaiah in the crisis of 701. JRel 16 (1936), S. 406–418. – F. C. Jennings, Studies in Isaiah. New York 1935. – E. Kalt, Das Buch der Weisheit. Das Buch Isaias. Freiburg i. B. 1938. – J. Kroon, Isaias. Roermond 1933. – J. Lindblom, Die Jesaja-Apokalypse. Lund 1938. – W. Michalski, Isaias 2 2–5 et Michaeas 4 1–5. CollTheol 13 (1932), S. 90–110. – P. A. Munch, Die Stellung Jesajas zu den sozialen Fragen seiner Zeit. ThStKr 107 (1936), S. 217–235. – A. T. Olmstead, II Isaiah and Isaiah, chapter 35. AJSL 53 (1936/37), S. 251–253. – K. Paehlke-Weishaar, Jesaja. Ragnit 1936. – H. Pope, Isaias. Studies (Dublin) 23 (1934), S. 649–663. – W. Popper, A literary problem in the book of Isaiah. Univ of California Chronicle 32, S. 284–317. – E. Power, The prophecy of Isaias against Moab (Is 15 1–16 5). Bibl 13 (1932), S. 435–451. – C. B. Reynolds, Isaiah's wife. JThSt 36 (1935), S. 182–185. – J. Ridderbos, Het godswoord der profeten, II: Jesaja. Kampen 1932. – E. Robertson, Some obscure passages in Isaiah. AJSL 49 (1932/33), S. 513–524. – Ders., Isaiah chapter 1. ZAW 52 (1934), S. 231–236. – G. L. Robinson, The book of Isaiah in 15 studies. Chicago 1938. – W. Rudolph, Jesaja 24–27. Stuttgart 1933. – R. B. Y. Scott, The relation of Isaiah, chapter 35, to Deutero-Isaiah. AJSL 52 (1935/36), S. 178–191. – Ch. C. Torrey, Some important editorial operations in the book of Isaiah. JBL 57 (1938), S. 109–139. – H. H. Walker, Where were Madmenah and the Gebim? JPOS 13 (1933), S. 90–93. – J. Ziegler, Zum literarischen Aufbau verschiedener Stücke im Buche des Propheten Isaias. BiZ 21 (1933), S. 131–149. – Ders., Das Heuschreckengleichnis Is 33 4. Bibl 14 (1933), S. 460–464. – I. Zoller, Note esegetiche (Isaia 15 2 a; 41 27; 21 11). Giorn Soc Asiat Ital n. s. 2 (1933), S. 244–247. – I. Zolli, I fanciulli nel simbolismo di Isaia. Rel 14 (1938), S. 177–191. – Zu O. Eissfeldt, J. de Groot, W. O. E. Oesterley und Th. H. Robinson, A. Weiser vgl. Abschnitt I.

In der sorgsamen und überlegenen Art der Beweisführung, die sein ganzes Werk auszeichnet, sondert O. Eissfeldt die jesajanischen von den aus

späterer Zeit stammenden Worten [1]). Fraglich erscheint nur die Zuweisung von 6 12 f. 9 1–6 an Jesaja, dem A. WEISER sogar noch 11 1–5 zuschreiben möchte. Unwahrscheinlich ist auch die Herleitung von 15 1–16 5 vom Propheten selbst durch E. POWER, nach dem die Bedränger Moabs die Edomiter sind, denen gegenüber Jesaja den Schutz der moabitischen Flüchtlinge fordert. Unwahrscheinlich ist auch die Ansicht von Ch. C. TORREY, daß 13–23 erst vom Sammler des Jesajabuches verfaßt und später textlich leicht geändert worden seien, um sie als älter und bedeutsamer hinzustellen – ein Beispiel für T.s Art, gerade die entscheidenden Stellen und Wörter als spätere Änderungen hinzustellen. Ähnlich sollen auch 28–33 eine literarische Einheit in vorwiegend eschatologischem Tone aus der spätnachexilischen Zeit bilden. J. ZIEGLER zeigt den strengen literarischen Aufbau einzelner Stücke, in denen dasselbe Wort oder Wortpaar, derselbe Stamm wiederholt verwendet wird, und betont, daß diese Wiederholung nicht nebensächlich, sondern für die poetische Einstellung des altorientalischen Menschen bedeutsam ist. Merkwürdigerweise behält er in 8 13 dennoch M bei und weist das nach seinen eigenen Voraussetzungen notwendige taqschiru (DUHM) zurück.

R. B. Y. SCOTT untersucht Jes 35 nach Wortschatz, -formen, Stil, Inhalt und Gebrauch der Gattungen mit dem Ergebnis, daß das Kapitel von Deuterojesaja stammen soll; er vermutet dasselbe für 34 und Teile von 60–62. Unter Berufung auf die Priorität seiner eigenen Arbeiten unterstützt A. T. OLMSTEAD diese Ansicht und zeigt an einer Übersetzung von 35 1–9, daß von den 109 verwendeten Wörtern nur 14 nicht in Jes 40–55 vorkommen. Auch TORREY weist auf seine alte These hin, daß 34–35 von demselben Verfasser stammen wie 40–66. Jedoch darf man neben der Abhängigkeit der beiden Kapitel von Deuterojesaja den gelegentlichen sachlichen Unterschied nicht übersehen; er legt die Annahme nahe, daß der Verfasser von 34–35 sich an Deuterojesaja gebildet hat.

Sprachliche und textkritische Einzelheiten zum Jesajatext werden von G. R. DRIVER, J. EITAN, K. GALLING, E. ROBERTSON, J. ZIEGLER und I. ZOLLER besprochen. Wieweit man diesen Vorschlägen zustimmen kann, bleibt jeweils im einzelnen zu erwägen.

Der bedeutsamste Kommentar stammt von J. FISCHER. In der Einleitung, die vor allem den geschichtlichen Hintergrund darstellt, fehlt leider eine zusammenfassende Würdigung der Theologie des Propheten, die A. VAN HOONACKER dagegen ausführlich behandelt, während er zur Übersetzung nur knappe Bemerkungen bringt. Vorbildlich ist der Grundsatz FISCHERS,

1) Die Zusätze sind verheißende Ergänzungen zur Verkündigung Jesajas, entweder als Verheißungen für Israel (2 2–4. 11 1–9. 10–16. 12. 14 1 f. 29 16–24. 30 18–26. 32 1–8) oder als Unheilsankündigungen für andere Völker (13. 14 3–21. 15 f. 19. 21 1–10. 11 f. 13–15. 16 f. 23. 24–27. 33. 34 f.).

den Text sorgfältig zu übersetzen, obwohl die Nachahmung der hebräischen Wortspiele verständlicherweise nicht immer geglückt ist. Die Literarkritik wird vorsichtig berücksichtigt, in ihren Ergebnissen jedoch großenteils abgelehnt: 11 10 ff. stammt von Jesaja, für 12 ist es nicht ausgeschlossen, für 24–27 spricht manches in Stil und Darstellung dafür, 33 paßt zur Situation von 701. Ebenso zaghaft und gebunden sind die Textkritik und vielfach die Erklärung: 7 14 [1]) bezeugt die wunderbare vaterlose Geburt, ʿalmah ist das unberührte, unverheiratete Mädchen; was der Prophet in 9 6 ahnt, ist in Christus herrlich erfüllt; wie sich die Weissagung vom Tierfrieden 11 6 ff. erfüllen wird, wissen wir allerdings noch nicht; dagegen ist die Annahme der Siebenzahl von Geistesgaben 11 2 ff. exegetisch nicht gerechtfertigt. Das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung wird mehrfach behandelt; dabei aber auf die begrenzte Anwendungsmöglichkeit der Formel und die durch den zeitgeschichtlichen Rahmen bedingte Schwierigkeit der Deutung von 7 22 auf Christus hingewiesen.

E. Kalt hat nach Feldmann (1925/26) und Fischer den dritten neueren deutschen katholischen Kommentar zu Jesaja geschrieben. Er verweist für die Behandlung kritischer und geschichtlicher Fragen im wesentlichen auf die beiden anderen; seine Erklärung soll sie durch das Herausheben der bleibenden Werte der Jesajaworte und ihr Fruchtbarmachen für das Leben unserer Zeit ergänzen. Aus seiner betont theologischen Interpretation ist manches zu lernen und manche Anregung zu empfangen, wenn auch die bei Fischer genannten Schattenseiten noch stärker in Erscheinung treten. Der katholische Benutzer wünschte wohl noch häufiger eine Erklärung abweichender Vulgatalesarten und Zitate aus den Kirchenvätern. Im Rahmen der katalanischen Kommentare hat R. Augé Jesaja behandelt. Zwei umfangreiche Einleitungen führen in die Prophetie als ganze und in das Buch Jesaja ein. In der Erklärung nehmen philologische Erörterungen und besondere Einführungen vor 13 f. 15 f. 19. 24–27. 34 f. 36–39 großen Raum ein und bezeugen den kritischen Fragen aufgeschlossenen Geist des Verfassers, der auch aus seiner eigenen Kenntnis palästinischer Sitten, Denkmäler und Landschaft für die Erklärung Nutzen gezogen hat.

J. Ridderbos legt eine Auslegung Jesajas von reformiert-konservativer Seite vor. Sie folgt nicht einfach der jetzigen Textanordnung, sondern will die Prophetenworte in ihren geschichtlichen Rahmen versetzen. Daher werden sie in 3 Gruppen geteilt: Worte aus der assyrischen, aus der babylonischen Periode und solche verschiedener Gattungen, deren geschichtlicher

1) Vgl. auch A. von Bulmerincq, Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Licht der neueren Forschung. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis 37 1 Dorpat 1936.

Hintergrund umstritten ist (24–27. 56–66). Die Ordnung innerhalb der ersten Gruppe ist systematisch: der Prophet Jesaja; eine politische Theokratie; über Gott; Sünde und Gericht; Gnade und Heil; Assyrien und die anderen Völker. Damit ergibt sich zugleich ein Überblick über die Verkündigung Jesajas, auch wenn man in kritischen Fragen öfters anderer Meinung sein wird. Für die Erklärung ist kennzeichnend, daß R. ʿalmah als „eene magd" übersetzt und das ganze Stück messianisch versteht, wenn es auch in erster Linie die Zeit des Propheten im Auge habe.

E. Robertson unterscheidet gemäß seiner metrischen Auffassung in Jes 1 fälschlich 6 Abschnitte: 1 2–7. 10–15. 18–20. 21–23. 24–26. 29–31, von denen außer 1 21–23 (nach 587) alle aus der Zeit der Reden Jesajas gegen das Nordreich stammen. V. Herntrich hat dasselbe Kapitel in einer merkwürdigen Auslegung in 3 Abschnitte gegliedert: 1 2–9. 10–20. 21–31. Wie der Name des Propheten besagt, daß das Ziel seiner Gerichtspredigt nicht der Tod, sondern das Leben ist, so mündet der letzte Abschnitt in das Wort vom kommenden Heil, da 1 27 besagt: „Gottes Richten ist Gnade, seine Gerechtigkeit ist Barmherzigkeit" (S. 122). W. Michalski vermutet, daß Jes 2 2–5 = Mi 4 1–5 in beiden Büchern nicht ursprünglich ist, sondern – da Sach 14 ausscheidet – an den Schluß von Joel gehört. Näher liegt wohl die Annahme einer anonymen Prophetie. K. Fruhstorfer hält sich in der Auslegung von Jes 6 in den üblichen Bahnen katholischer Exegese, wendet sich aber mit Recht dagegen, den Text nur als künstlerische Nachahmung einer Vision oder als Bericht über einen Traum zu bezeichnen. Den viel besprochenen Text Jes 7 10 ff. sucht E. Driessen ohne Änderung zu verstehen. Auf Grund der anfechtbaren Übersetzung von 7 16 durch Chrysostomus erblickt er in 7 15 f. keine Drohung, sondern eine Verheißung für die nächste Zukunft; das Zeichen hierfür ist nicht die Jungfrauengeburt, sondern der Name des künftigen Erlösers nach 7 14, der unmittelbar christologisch ausgelegt wird. K. Budde erblickt in 7 21. 22 b die Erklärung des Zeichens, das Verheißung für Juda und Drohung für Ahas ist. Nach furchtbarer Schreckenszeit wird im verödeten Lande seliger Friede herrschen und die primitive Lebensmöglichkeit eine sittlich-religiöse Erneuerung einleiten; darum wird eine junge Frau ihr erstes Söhnchen Immanuel nennen. Auch I. Zolli sieht Jesaja auf eine vorübergehende schwangere Frau hinweisen, da er für eine Jungfrau das Wort bethulah gebraucht hätte. Sehr fraglich ist die Deutung der ʿalmah auf eine Kultperson durch W. C. Graham, der Jesaja mythisch-rituelle Elemente benutzen sieht, um zu sagen: Bald wird die jährliche Geburt des messianischen Königs mit ihrem magischen Ritual stattfinden, um die fruchtbringenden und heilvollen Mächte zu symbolisieren. Aber nach ersten Erfolgen werden die hohen Erwartungen enttäuscht, da der Messias unfähig sein wird, den bleibenden Erfolg zu gewährleisten; er

stiftet nur Verwirrung und Vernichtung. H. H. WALKER sucht Jes 10 28–32 nach den Gesetzen chiastischer Ordnung zu erklären, so daß Madmenah (nicht bestimmbar, vielleicht nur Zuname) und Gebim (vielleicht wadi su weinit und wadi fara) dem westlich gelegenen Rama und Gibea entsprechen. B. ALFRINK erklärt den Ausdruck „Versammlungsberg im äußersten Norden" Jes 14 13 aus der babylonischen Vorstellung vom Weltberg, dessen Symbol der nördlich orientierte babylonische Stufenturm ist. W. A. IRWIN zeigt angesichts des Widerspruches zwischen den noch während der Krise von 701 gesprochenen Worten Jesajas gegen Juda und der Drohung gegen die Assyrer nach Jes 37, daß dieses ganze Kapitel erst längere Zeit nach 701 entstanden ist und kein echtes Jesajawort enthält. Während man sich den stichhaltigen Gründen für diese These nicht entziehen kann, ist die spitzfindige Argumentation dafür nicht überzeugend, daß die antiassyrischen Drohungen daneben bestehen bleiben und nur noch nicht in Kraft treten sollten, vielmehr nach 10 12 erst nach der Beendigung von Jahwes Werk in Jerusalem, das nach 701 keineswegs abgeschlossen war (Drohungen 22 1–14. 1 4–9). Denn 10 12 ist sicher eine Glosse, 10 27–34 richtet sich wie andere Worte aus der Zeit um 701 gegen die Assyrer (14 14–27. 17 12–14. 10 5–15), nach 28 23–29 hat Jesaja sich gegen den Vorwurf der Inkonsequenz wehren müssen, und 22 1–14 setzt schon den Abzug der Assyrer von Jerusalem voraus. Jesaja hat also die Assyrer als Werkzeug Jahwes verworfen, ohne deshalb die Drohung gegen Juda aufzuheben oder die Unverletzlichkeit Jerusalems zu verheißen.

Zu Jes 24–27 liegen außer dem Aufsatz von J. DE GROOT (vgl. S. 9) zwei Untersuchungen vor. W. RUDOLPH unterscheidet 10 selbständige Worte, von denen 7 von einem Verfasser stammen (25 10. 27 7–11 sind Einschübe, bei 26 14 a. 18 b. 19 bleibt die Verfasserfrage offen). Als geschichtliches Ereignis steht die Eroberung einer Stadt hinter ihnen, die R. auf die Einnahme Babylons durch Alexander den Großen bezieht; die versuchte Einordnung in die werdende Apokalyptik ist nicht überzeugend. J. LINDBLOM nennt nach Ausscheiden der sekundären apokalyptischen Zusätze (24 21–23. 25 8* 10 b–12. 26 15–19. 27 1) 5 eschatologische Gedichte und 4 Danklieder über die Zerstörung einer Stadt, die sich regelmäßig ablösen. Das Ganze ist eine „Kantate", d. h. ein „Zyklus von Gedichten verschiedener Gattungen, der kunstvoll zusammengestellt worden ist, um in wahrscheinlich musikalischer Aufführung einem Festtag Feierlichkeit zu verleihen, ohne daß das für eine Liturgie typische Wechselgespräch zwischen Gott und Menschen oder Priestern und Laien zur Anwendung gekommen ist" (S. 69). Der Kultprophet, der die Kantate in Stil und Sprachgebrauch des Jesajabuches verfaßt hat, geht von der Eroberung Babylons durch Xerxes I. aus (485; nach A. T. OLMSTEAD, AJSL 35 [1938], S. 392 ff.: 478/77). Aber diese Katastrophe weist

in typischer Verbindung von Geschichte und Eschatologie auf eine Weltkatastrophe hin, „die das Umschütteln aller geschichtlichen Verhältnisse mit sich führen und eine neue Weltperiode einleiten soll, in der die gegen Gott feindlichen Mächte der Welt alle vernichtet worden sind und Gott allein als König herrscht" (S. 70). In dieser Richtung liegt sicherlich die Lösung der Probleme von Jes 24–27, wenn auch manches noch fraglich bleibt; so die Datierung, die Annahme eines Mauerbaus in Jerusalem unter Xerxes oder die von K. Elliger behandelte Frage der Chammanim (ZAW 57 [1939], S. 256–265).

Von M.-L. Dumeste erhalten wir einen zusammenfassenden Überblick über Person und Werk Jesajas in einem interessant gehaltenen Vortrag, der klar und verständlich ist, wenn er auch nichts Neues bringt. Nach C. B. Reynolds war die Frau Jesajas selber Prophetin und von nicht geringem Einfluß auf seine Entwicklung.

J. Búda untersucht die Verwendung der verschiedenen Gottesnamen (Jahwe, Sanctus Israel, 'adonaj, ha'adon, 'elohim, 'el), zieht dazu jedoch das ganze Buch Jesaja heran, ohne Unterschiede zu machen. In seiner Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit verurteilt Jesaja nach P. A. Munch Reichtum und Luxus nicht als soziale Sünden, sondern wegen des damit verbundenen Hochmuts – darin anders als Amos mit seinem bewußten Klassengefühl. Jesaja vertritt noch den altisraelitischen Standpunkt, nach dem Arme und Reiche keine Klassen, sondern durch einen gegenseitigen Pakt verbundene, gleichberechtigte Volksgenossen sind; daher seine Forderung strengster Gerechtigkeit in der Rechtsprechung, die wie die andere „Jahwe allein" auf ein in erster Linie religiös und sittlich bestimmtes Nationalgefühl zurückzuführen ist. Offensichtlich werden dabei Amos und Jesaja weitgehend verkannt; denn ihre Stellungnahme gegenüber den sozialen Mißständen ihrer Zeit hat letztlich denselben Grund: die Verurteilung des krassen Ungehorsams gegen den Willen Gottes, der in wenigen entscheidenden Grundforderungen besteht, die das menschliche (nicht nur israelitische) Dasein bestimmen sollen. H. Bückers geht von dem übervölkisch-universalen Glauben im Buche Jesaja aus und sucht zu zeigen, daß die nationale Seite seiner messianischen Verkündigung für den Propheten das zeitgeschichtlich Bedingte ist, über das er sich weit erhebt. Auch die Heiden werden am messianischen Heil teilnehmen, ihre Bekehrung ist die vornehmste und des Messias allein würdige Aufgabe. Der Aufsatz leidet darunter, daß das ganze Buch von Jesaja hergeleitet und überall die messianische Erwartung gesucht wird.

2. Deutero- und Tritojesaja

P. Alexius (Alessio), La passione del Servo di Yahweh (Is. 52 13–15; 53 1–12). La Redenzione, Rom 1934, S. 35–54. – Ders., De passione Servi Yahweh (Iuxta Is. 52 13–15; 53 1–12). Verbum Domini 14 (1934), S. 342–352. – J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja. Stuttgart 1938. – J. W. Behr, The writings of Deutero-Isaiah and the Neo-Babylonian royal inscriptions. Phil. Diss. Pretoria 1937. – W. Caspari, Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40–55). Gießen 1934. – G. R. Driver, Linguistic and textual problems: Isaiah 40–66. JThSt 36 (1935), S. 396–406. – O. Eissfeldt, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (Jes. 40–55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum. Halle 1933. – K. Elliger, Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja. Stuttgart 1933. – L. Glahn und L. Köhler, Der Prophet der Heimkehr (Jesaja 40–66). Gießen 1934. – L. A. Heerboth, „New Creation" according to Is. 65. Conc Theol Monthly 5 (1934), S. 29–37. – V. Herntrich, Gottes Knecht und Gottes Reich nach Jesaja 40–55. ZsTh 16 (1939), S. 132–170. – R. Marcus, The „plain meaning" of Isaiah 42. 1–4. HThR 30 (1937), S. 249–259. – S. Mowinckel, Neuere Forschungen zu Deuterojesaja, Tritojesaja und dem ʿÄbäd-Jahwe-Problem. AcOr 16 (1937), S. 1–40. – J. L. Palache, The ʿEbed-Jahveh-enigma in Pseudo-Isaiah. Amsterdam 1934. – F. X. Peirce, The problem of the Servant in Is. 40–66. Ecc R 92 (1935), S. 83–95. – J. S. van der Ploeg, Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe (Chap. 40–55). Paris 1936. – O. Procksch, Jesus der Gottesknecht. Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga 6 (1938), S. 146–165. – H. Wh. Robinson, The Hebrew conception of corporate personality. Werden und Wesen des Alten Testaments, Berlin 1936, S. 49–62. – J. Schelhaas, De lijdende Knecht des Heeren. Groningen 1933. – E. Sellin, Die Lösung des deuterojesajanischen Gottesknechtsrätsels. ZAW 55 (1937), S. 177–217. – C. R. Simcox, The rôle of Cyrus in Deutero-Isaiah. JAOS 57 (1937), S. 158–171. – J. D. Smart, A new approach to the ʿEbed-Yahweh problem. ET 45 (1934/35), S. 168–172. – Ders., A new interpretation of Isaiah LXVI. 1–6. ET 46 (1934/35), S. 420–424. – K. Sonies, Gerechtigheid bij Deutero Jesaja. NThSt 22 (1939), S. 167–171. – W. B. Stevensohn, Succesive phases in the career of the Babylonian Isaiah. Werden und Wesen des Alten Testaments, Berlin 1936, S. 89–96. – M. A. Stone, The golden passional of the Old Testament. Bibl Sacra 91 (1934), S. 211–232, 337–353. – J. Szeruda, Prorok cierpietnik, poemat o „SZudze Pana" (= Der Dulderprophet, das Lied über den „Knecht des Herrn"). Warschau 1936. – A. Vaccari, I vaticine del „Servo di Jahve" in Isaia. La Redenzione, Rom 1934, S. 1–34. – Ders., I carmi del „Servo de Jahwe". Miscellanea Biblica II, Rom 1934, S. 216–244. – P. Volz, Jesaia II. Leipzig 1932. – Zu O. Eissfeldt, W. O. E. Oesterley und Th. H. Robinson, A. Weiser vgl. Abschnitt I, zu R. Augé, J. Fischer, A. van Hoonacker, E. Kalt, J. Ridderbos vgl. Abschnitt III, 1.

Es gibt mehr als ausreichende Gründe für die Annahme, daß Jes 40–66 keinesfalls vom Propheten Jesaja herrühren können, obwohl diese Ansicht hier und da noch vertreten wird; so von den konservativen holländischen Reformierten J. Ridderbos und J. Schelhaas, die sich hauptsächlich auf die gleiche Annahme des NT berufen. Andererseits gibt es – wie das Beispiel A. van Hoonackers zeigt – durchaus Exegeten, die sich kritischen Erwägungen nicht verschließen, jedoch auf die mündliche oder schriftliche Äußerung ihrer Ansicht verzichten und sich damit begnügen müssen, die Entscheidung der Päpstlichen Bibelkommission (1908) als „opinion défendable" anzuführen, ohne sie aber selbst zu verteidigen.

1. In bezug auf die Einheitlichkeit von Jes 40–55 hat K. Elliger, nachdem er früher den Nachweis der Abhängigkeit Tritojesajas von seinem Meister Deuterojesaja hatte führen wollen, die sich daraus ergebende Frage zu lösen gesucht, ob nicht die Hand dieses Schülers auch am Werk des Meisters gearbeitet habe. E. glaubt ihm denn auch außer Jes 52 13–53 12 (im Anschluß an E. Sellin, NkZ 1930, S. 37 ff., 145 ff.) einzelne Zusätze in den Ebed-Liedern und andere Verse oder Abschnitte zuschreiben [1]) und ihn als Sammler und ersten Redaktor der deuterojesajanischen Worte bezeichnen zu dürfen. Daran ist sicherlich richtig, daß Jes 52 13 ff. nicht von Deuterojesaja selbst stammen kann, doch setzt seine Zuweisung an Tritojesaja diesen als einheitlichen Verfasser von Jes 56–66 voraus. Ferner betont E. selbst daß Jes 40–55 ein exilisches, 56–66 ein nachexilisches Werk sei; ist dieser Graben zwischen beiden nicht so breit, daß ein Einfluß Tritojesajas auf Deuterojesajas Werk schwerlich anzunehmen ist?

Man hat ferner eine Teilung zwischen Jes 40–48 und 49–55 vorgenommen [2]). So stammen nach Oesterley-Robinson und Weiser 40–48 aus der Zeit vor dem Fall Babylons bzw. zwischen dem Krieg des Cyrus gegen Krösus (546) und der Eroberung Babylons, 49–55 aus der Zeit unmittelbar danach, aber noch vor dem Erlaß des Befreiungsedikts. Doch ist ein solcher Einschnitt kaum berechtigt, da überall dieselben Grundgedanken anklingen und der Schluß 55 8 f. 10 f. 12 f. deutlich wieder auf die Einleitung 40 3–5 zurückgreift (vgl. Eissfeldt). Dabei ist allerdings nicht zu leugnen, daß sich zwar keine zeitliche, wohl aber eine sachlich-gedankliche Ordnung findet; so macht Eissfeldt darauf aufmerksam, daß die Aussagen über Cyrus in 44 24–48 22 stehen und die Ankündigung von Babylons Fall einrahmen. Dem Buch liegen also wohl kleinere, nach sachlichen Gesichtspunkten zu-

1) Vor allem 42 19–23. 45 9 f. 46 12 f. 47. 48 8 b–10. 17–19. 49 22–26. 50 1–3. 51 4 f. 12–14. 54 f.

2) Allerdings nicht mehr so schroff wie Kosters und Kittel, die 49–55 erst nach der Heimkehr der Deportierten in Palästina entstanden sein ließen.

sammengestellte Sammlungen zugrunde (Elliger), ohne daß von einer logischen Gliederung oder einem Gedankenfortschritt die Rede sein kann.

Auf andere Weise gliedert J. Begrich die Worte Deuterojesajas geschichtlich ein, indem er die eschatologischen von den Cyrus-Stücken unterscheidet. Die ersteren, die den Hauptteil der Verkündigung Deuterojesajas ausmachen, sind älter und stammen aus den Jahren zwischen 553/2 (Aufstand des Cyrus gegen Astyages) und 547/6 (lydischer Krieg); auch die Worte über Babylon, die noch nichts von Cyrus wissen, gehören in diese Jahre. Die Cyrus-Worte dagegen stammen aus der Zeit bald nach 547/6. Es wäre also zunächst eine eschatologische Form der Hoffnung des Propheten anzunehmen, die er später unter grundlegender Wandlung auf Cyrus als den gottgesandten Retter übertragen hätte. Allerdings ist es bedenklich, dabei von einer „völligen Gewißheit" (S. 69) zu sprechen; die Worte des Propheten bieten zu wenige und zu unsichere Anhaltspunkte, so daß die Ergebnisse B.s sehr konstruiert sind. Das gilt auch gegenüber der Annahme von W. B. Stevenson, daß die Worte Deuterojesajas in engster Beziehung zu den Ereignissen um Cyrus vor, während und nach der Einnahme Babylons stehen und daß diese Bezugnahme die beste Möglichkeit bietet „to discover the succesive phases of the prophet's public career" (S. 89), wonach sich 5 Perioden ergeben (etwa 547–538), die sich immerhin mit der meist angenommenen Gesamtwirkungszeit Deuterojesajas decken. Statt dieses letztlich doch nie überzeugenden chronologischen Gliederungsversuches wäre ein sachlicher vorzuziehen, der die Themen der Verkündigung Deuterojesajas erarbeiten müßte. In diesem Rahmen spielt Cyrus natürlich eine gewisse Rolle, die C. R. Simcox dahin bestimmt, daß Deuterojesaja in ihm den Führer der antibabylonischen Kräfte erblickt und die Anerkennung Jahwes als seines eigenen Gottes durch ihn erwartet. In einer beachtenswerten Schrift zeigt J. W. Behr, daß Deuterojesaja wegen der engen Verwandtschaft seiner Ausdrucksweise mit dem Stil der neubabylonischen Königsinschriften in Babylon selbst gelebt und sie gekannt haben muß. Aber er benutzt seine Kenntnis der babylonischen Kultur nur dazu, ihre religiöse Seite zu verspotten und Cyrus zur Eroberung Babyloniens aufzufordern. So deutete er seinem Volk das große geschichtliche Ereignis seiner Zeit als Beweis für die Überlegenheit und Universalität Jahwes.

Ganz anders gliedert W. Caspari Jes 40–55 ein. Den einheitlichen Sprachcharakter sucht er, soweit er nicht bloßer Schein ist, auf schriftgelehrte Bearbeitung zurückzuführen, so daß er von einem persönlichen, einheitlichen Verfasser absehen kann. Vielmehr liegt eine Sammlung von „prophetischen" Aussprüchen und Liedern der Heimkehrer unter Cyrus vor, für deren langen Rückweg das Marschlied die „selbstverständlichste Gattung" (S. 240) gewesen sei. Offenbar sind die Deportierten kompanieweise unter Führung

bewährter Hauptfeldwebel nach Palästina marschiert. Die ganze These C.s beruht auf einer waghalsigen Textkritik; sein Buch ist häufig unklar und manchmal unverständlich.

Sprachliche und textliche Fragen zu Jes 40–66 erörtert G. R. Driver unter Heranziehung von im Hebräischen nicht erhaltenen Stämmen.

In der Darstellung der Verkündigung Deuterojesajas werden besonders zwei Züge hervorgehoben; zunächst durch P. Volz der Gedanke der „Mission". Israel soll seinen Glauben an Jahwe in der Welt nicht nur behaupten, sondern überall vertreten und das Gottesreich in der Völkerwelt ausbreiten. Daher hat Deuterojesaja selbst Lieder zu den Heiden gesandt und ist zu ihnen gegangen, um missionarisch unter ihnen zu wirken. Aber man darf nicht übersehen, daß sich bei Deuterojesaja, anders als bei seinen Vorgängern, ein leichter nationaler Zug einschleicht. Israel ist sowohl der Zeuge für die Richtigkeit des Jahweglaubens als auch der Ort, an dem die Völker die Erkenntnis Jahwes erhalten. Hier schließt sich der universale Gedanke ein; die Völker werden Jahwe anerkennen, weil sich an den Ereignissen der Geschichte zeigt, daß er allein sie lenkt. Begrich betont die eschatologischen Elemente in der Verkündigung Deuterojesajas, in denen er an die religiöse Tradition Israels anknüpft. Der Grundgedanke seiner Botschaft ist die Vergänglichkeit allen Fleisches und das ewige Bleiben des göttlichen Wortes; das Jahwewort 40 7 ist die eschatologische Botschaft. Allerdings ist mit Volz zu beachten, daß das Gedankenmäßige bei Deuterojesaja besonders stark ausgebildet ist; außerdem darf der Zusammenhang mit den weltgeschichtlichen Ereignissen und die Bezugnahme auf Cyrus nicht übersehen werden, durch die Deuterojesaja sich aus der eschatologischen Tradition löst. Eine Teilfrage behandelt die Übersicht von K. Sonies über die Bedeutungsabstufungen der Worte zedeq und zedaqah (Recht, Wahrheit, Gnade, Treue, Heil), die aber stets in Verbindung mit der ursprünglich einhelligen Bedeutung „was normal ist" betrachtet werden müssen.

2. Bei den so häufig behandelten Liedern vom Knecht Jahwes ist bereits ihre Abgrenzung und die Frage, welche Abschnitte zu ihnen zu zählen sind, umstritten. Insgesamt dürften 6 Lieder zu unterscheiden sein:

42 1–4: Begrich, Eisfeldt, Elliger, Marcus, Oesterley-Robinson, Sellin, Vaccari, Weiser; fälschlich Peirce 42 1–10, van der Ploeg, Smart 42 1–7.

42 5–7: bei van der Ploeg, Smart mit 42 1–4 verbunden, Begrich Weiser 42 5–9.

49 1–6: wie bei 42 1–4 außer Marcus, aber mit Smart; fälschlich Peirce 49 1–13, van der Ploeg 49 1–9 a, Begrich außerdem 49 7. 8–13.

50 4–9: wie bei 49 1–6; fälschlich Peirce 50 4–10, van der Ploeg 50 4–11.

50 10–11: bei van der Ploeg mit 50 4–9 verbunden.

52 13–53 12: nur SMART teilt in 2 Worte ein (52 13–15. 53 1–12).

Meist wird die Ansicht vertreten, daß die Lieder eine Sonderstellung in Jes 40–55 einnehmen. „Sie sind, ohne daß eine sachliche Verbindung erkennbar wäre, in die übrigen Lieder und Sprüche des Propheten eingestreut und lassen sich ohne Störung des Zusammenhangs aus ihrer literarischen Umgebung herauslösen" (WEISER, S. 153). Nur gelegentlich wird die Betrachtung im Zusammenhang des ganzen Buches gefordert; so von F. X. PEIRCE, der Jes 40–66 als planvoll komponiertes Werk in 3 Abschnitte zu je dreimal 3 Kapiteln teilt, oder von ELLIGER, der die Lieder fest in den von Tritojesaja geschaffenen Zusammenhang verankert sieht. Da es sich jedoch wohl nur um eine lose Aneinanderfügung mehrerer Sammlungen handelt, die ohne logische oder literarische Folgerichtigkeit zusammengestellt sind, kann überhaupt kein Zusammenhang gestört werden. Es ist nicht nur berechtigt, sondern erforderlich, die Lieder vom Knecht Jahwes als besondere Gruppe unter diesem Thema gemeinsam zu untersuchen.

Die Hauptfrage ist nach wie vor die nach Verfasser und Deutung der Lieder. Während nur Jes 52 13–53 12 gelegentlich Deuterojesaja abgesprochen worden ist, gehen die Meinungen über die Deutung des Knechtes weit auseinander. Allerdings werden nur selten noch neue Gedanken oder Gründe vorgebracht, meist gliedern sich die Darstellungen einfach in die bisherigen Fronten ein.

Die kollektive Deutung des Knechtes auf Israel vertreten MARCUS für 42 1–4, PEIRCE für 42 1–10, SMART für 42 1–7. 49 1–6. 52 13–15, L. WATERMANN für 53. EISSFELDT verteidigt diese kollektive Deutung gegen ihre beiden Haupteinwände. Gegen den Einwand, daß in den Liedern nicht Israel gemeint sein könne, weil diese Personifikation die Grenzen des Denkbaren überschritte, bringt er eine reiche Stoffsammlung über die Schrankenlosigkeit altorientalischer und atl. Personifikation [1]). Gegen den Einwand, daß in 49 5 f. dem Knecht eine Aufgabe an Israel zugewiesen werde, er also nicht selbst Israel sein könne, greift er auf die alte Unterscheidung des „idealen" vom realen Israel zurück; das ideale Israel als der Knecht Jahwes hat dann eine Aufgabe am realen Israel. Aber wenn auf diese Weise, wie zahlreiche Belege zeigen sollen, die Gemeinschaft als Gesamtperson von den Einzelnen als Summe unterschieden und ihnen als Knecht gegenübergestellt werden soll, so belehrt und erzieht Israel sich selbst, führt sich aus dem Exil heim und leidet stellvertretend für sich – als Gesamtperson für die Summe der Einzelnen! Der Knecht könnte nur unter der Voraussetzung kollektiv gedeutet werden, daß das „ideale" Israel ein konkreter und au

1) Allerdings ist die viel weitergehende Ausmalung des Bildes in Ez 16. durch die dort vorliegende literarische Gattung bedingt.

gewählter Teil des „realen" wäre; dafür aber findet sich kein Beleg. H. Wh. Robinson glaubt die Vorstellung der „corporate personality" auf den Knecht anwenden zu können. Er sieht die Lösung auf einer mittleren Linie: Der Knecht ist die Idealperson – ein Individuum als Vertreter und Spitze der Gemeinschaft. Damit zeigt sich, daß die individuelle Deutung nicht zu umgehen ist; allerdings ist zu fragen, ob die Vorstellung der corporate personality für die Zeit Deuterojesajas nicht zu altertümlich ist.

Ist der Knecht Jahwes eine Einzelperson, so ergibt sich die Aufgabe, ihn näher zu bestimmen. Dabei darf die eschatologisch-christologische Deutung natürlich nicht fehlen. Für Glahn, van der Ploeg und Vaccari ist der Knecht der davidische König oder der Messias der Zukunft, für Peirce in 49 1–13. 50 4–10. 52 13–53 12 (es scheint „to be almost too evident to need explanation" S. 95). Volz deutet nur das letzte Lied rein eschatologisch; Gott selbst nimmt den Knecht als Werkzeug, um durch ihn aus aller Not zu retten. Diese Schau eines großen Sehers (4./3. Jahrhundert) ist in Jesus Christus geschichtliche Wirklichkeit geworden. Von da aus ist nur noch ein Schritt zur christologischen Deutung, die gegenüber der zeitgeschichtlichen Erklärung der Lieder ihre „Erfüllung" in Christus nachzeichnet; so findet sie sich bei P. Alexius, O. Procksch, M. A. Stone und besonders ausführlich bei V. Herntrich im Rahmen all dessen, was er als die Verkündigung Deuterojesajas versteht. Demgegenüber hat E. Sellin die immer noch gültige Erkenntnis ausgesprochen: Um „NTlicher Worte willen die ATlichen Gottesknechtsstücke unter Absehen von einer zeitgeschichtlichen Deutung gegen ihren offenkundigen Wortsinn auszurenken zu abstrakten Weissagungen auf den Kommenden, wäre zu teuer erkauft. Damit würden wir die Bahn wissenschaftlicher Auslegung verlassen, und täten dann schon besser daran, offen auf den Schein einer solchen zu verzichten" (S. 217).

Auf wen aber beziehen sich die Lieder bei zeitgeschichtlicher Deutung? J. L. Palache findet den Knecht in 42 19 b mit Namen genannt, von dem auch in 49 7. 44 26. 52 5 Spuren geblieben sind: Meschullam, der I Chr 3 19 genannte Sohn Serubbabels. P. behauptet nicht, damit auf festem Grunde zu stehen; das dürfte angesichts der durchaus möglichen Übersetzung des meschullam und der erforderlichen Textänderungen auch sehr fraglich sein.

Es bleibt die einst von S. Mowinckel erneuerte Deutung des Knechts auf Deuterojesaja selbst, wie sie von Begrich und Weiser für alle, von Elliger, Sellin und Volz für die in 42–50 enthaltenen Lieder und von Smart für 50 4–11 vertreten wird. In der Tat liegt diese Deutung für 42 1–4. 5–7. 49 1–6. 50 4–9 am nächsten. Die „Unterschiede zwischen den Ebedliedern und der Prophetie erklären sich besonders hinsichtlich ihres selbstbiographischen Aufrisses dann durch die Annahme, daß diese Lieder nicht zur öffentlichen Verkündigung, sondern für einen kleineren Kreis, vielleicht für die

Jünger des Propheten bestimmt waren, denen der Prophet, gleichzeitig sich selbst Rechenschaft ablegend, einen Blick in sein Inneres gewährt . . .' (Weiser, S. 154). Freilich passen 50 10–11. 52 13–53 12 nicht in diesen Rahmen, da sie offensichtlich auf das bereits abgeschlossene Leben und Wirken des Knechts zurückblicken. Es war daher eine richtige Erkenntnis Sellins, die Elliger aufgenommen und erweitert hat, daß das letzte Lied nicht von Deuterojesaja stamme; ob man es Tritojesaja zuschreiben darf, ist eine andere Frage. Auch Smart schreibt 53 1–12 einem Zeitgenossen Deuterojesajas zu, dem der Prophet bis zu dessen Tod gleichgültig ist, der ihn dann aber als den wahren Heilsboten Gottes erkennt. So werden 50 10 f. und 52 13–53 12 von Jüngern Deuterojesajas stammen, wobei unentscheidbar ist, ob beide auf dieselbe Hand zurückgehen. Damit ist 52 13 ff. ein Zeuge dessen, daß das AT nicht nur einen Erlösungsglauben, sondern auch stellvertretendes Leiden kennt.

3. Problematisch ist auch das Verhältnis von Deuterojesaja zu Jes 56–66, herkömmlich als Tritojesaja bezeichnet. Neben dem Lösungsversuch von Elliger haben andere sich für die Einheitlichkeit von 40–66 eingesetzt, so ohne besondere Gründe Smart, der in 66 1–6 Deuterojesaja sich gegen die Opfer in Jerusalem und den Versuch des Tempelbaus wenden sieht, wobei seine Anhänger ihn unterstützen, aus denen später die pharisäische Gruppe entstanden ist. L. Glahn will nachweisen, daß Jes 40–66 als Einheit von einem Verfasser stammen. Während 40–56 8 in Babylon gesprochen worden sind, ist es in 56 9–66 der aus dem Exil heimgekehrte Prophet, der sich in Jerusalem gegen die zurückgebliebene, halbheidnische Bevölkerung wendet, die den Heimkehrern Schwierigkeiten bereitete. Aber gegen diese Annahme erheben sich starke Bedenken. Denn dem letzten Teil des Buches fehlt das einheitliche Gepräge von 40–55; wenn auch manche Stücke an Deuterojesaja anklingen und untereinander verwandt sind, so findet sich daneben wenigstens gleich vieles, das weder in Form noch Gedanke an Deuterojesaja erinnert. Man wird daher an der meist angenommenen Trennung von Deutero- und Tritojesaja festhalten müssen.

Damit ergibt sich die Frage nach der Einheitlichkeit von Jes 56–66. Entgegen der Annahme von Elliger, der von der These eines einzigen Verfassers für diese Kapitel ausgeht, vermuten andere in ihnen eine Reihe von Stücken verschiedener Verfasser. Denn die sprachlichen Gemeinsamkeiten halten kritischer Überprüfung kaum stand, und die inhaltlichen Unterschiede sind schwerwiegend. Einige Worte lassen sich wohl von einem einzigen, von Deuterojesaja abhängigen Dichter herleiten, nach Eissfeldt 57 14–19. 60–62. 66 6–16, nach Oesterley-Robinson außerdem noch 56 bis 57 13. 58. 65. 66 1–4, während die anderen Worte sicher von verschiedenen Verfassern herrühren. Allerdings bestehen große Unterschiede in der zei

lichen Eingliederung aller Worte, die darauf beruhen, daß Hinweise auf konkrete geschichtliche Ereignisse und religionsgeschichtliche Epochen weit gehend fehlen. So schwankt die Ansetzung zwischen 700 und der hellenistischen Zeit. Eine ungefähre Festlegung ist nur auf Grund einer noch ausstehenden sorgfältigen Einzeluntersuchung möglich. Für sie dürfte die Untersuchung von L. KÖHLER besonders wichtig sein; er bietet den Text, metrisch behandelt, mit Übersetzung und kurzen Bemerkungen.

3. Jeremia

H. BARDTKE, Jeremia der Fremdvölkerprophet. ZAW 53 (1935), S. 209–239; 54 (1936), S. 240–262. – G. R. DRIVER, Linguistic and textual problems: Jeremiah. Jew Quart R 28 (1937/38), S. 97–129. – R. DUSSAUD, Le prophète Jérémie et les lettres de Lakish. Syria 19 (1938), S. 256–271. – T. C. GORDON, The rebel prophet. New York 1932. – DERS., A new date for Jeremiah. ET 44 (1933), S. 562–565. – J. KEULERS, Jeremias. Roermond 1933. – P. E. KRETZMANN, Die chronologische Reihenfolge der Weissagungen im Buche Jeremias. Conc Theol Monthly 5 (1934), S. 835–841. – J. KRUSZYNSKI, Proroctwo Jeremiasza, Lamentaeje, Ks. Barucha. (= Die Prophetie Jeremias, Klagelieder, Buch Baruch). Lublin 1935. – W. LAUCK, Das Buch Jeremias. Freiburg i. B. 1938. – S. MARENOF, A note on Jer. 14: 4. AJSL 55 (1938), S. 198–200. – F. NÖTSCHER, Das Buch Jeremias. Bonn 1934. – A. PARENTI, Introductio in librum Jeremiae. Rom 1938. – H. POPE, The prophet Jeremias. Studies (Dublin) 24 (1935) S. 60–72. – G. VON RAD, Die Konfessionen Jeremias. EvTheol 1936, S. 265 bis 276. – J. REIDER, Remarks on Driver's textual problems. Jew Quart R 28 (1937/38), S. 293. – J. RIDDERBOS, Goddelijke bewogenheid bij Jeremia. GerefThTijdsch 38 (1937), S. 201–209. – DERS., Het Godswoord der profeten, III: Van Nahum tot Jeremia. Kampen 1938. – H. W. ROBINSON, Jeremiah 14 4–5. ET 49 (1937/38), S. 214–218. – I. P. SEIERSTAD, Profeten Jeremias religion sum personlig gudssamfund. TTK 5 (1934), S. 148 ff. – J. SKINNER, Prophecy and religion. Cambridge 1936. – P. F. STONE, The Temple sermons of Jeremiah. AJSL 50 (1933/34), S. 73–92. – D. W. THOMAS, A note on ולא ירעו in Jeremiah XIV 18. JThSt 39 (1938), S. 273 f. – CH. C. TORREY, The background of Jeremiah 1–10. JBL 56 (1937), S. 193–216.

Auch zu Jeremia sind zunächst zwei katholische Kommentare zu erwähnen. F. NÖTSCHER (letzter Kommentar davor: SCHNEEDORFER 1903) hat Jeremia unter genauer Literaturkenntnis bearbeitet. Obwohl konservativ, klebt er nicht an M, sondern behandelt textkritische Fragen ziemlich ausführlich und entscheidet über die Bevorzugung von M oder G von Fall zu Fall, wobei er G häufiger annimmt. Literarkritische Fragen werden teilweise durch Aufteilung des Textes in kleinste Einheiten (z. B. 3 12 f.) gelöst, teilweise klar entschieden (10 1–16. 33 14 ff. unecht, aber 17 19 ff. 23 33 ff. echt). Den sachlichen Erläuterungen wird man weitgehend zustimmen, so der Ablehnung

der Deutung des Feindes aus dem Norden auf die Skythen. Aber warum wird die symbolische Handlung vom verdorbenen Gürtel (13 1–11) nur als „eine Art visionäres Symbol" betrachtet, während N. sonst unbedenklich wirkliche Vorgänge in solchen Handlungen sieht? Kann man das Schweigen Jeremias nach seiner ersten Wirkungsperiode als durch die Wirkungen der josianischen Reform bedingt verstehen, obwohl er nach dem resignierten Wort 6 27–29 schon vor Beginn der Reform geschwiegen und seinen Auftrag als erledigt betrachtet haben muß? Erst recht regen sich gegen die messianische Deutung mancher Stellen (z. B. S. 234 ff.) grundsätzliche Bedenken. Auch W. Lauck setzt sich häufig mit textkritischen Fragen auseinander, um dem mit diesen Fragen nicht vertrauten Leser eine Erklärung für seine Änderungen zu geben; im allgemeinen hält er sich allerdings an M und schließt sich in der Begründung dessen an Nyberg an, ohne ihn zu nennen. Bedauerlicherweise läßt die Übersetzung nichts von der poetisch-rhythmischen Form der Prophetenworte erkennen. Das Schwergewicht liegt auf der theologischen Interpretation, die man oft mit Gewinn liest.

J. Ridderbos behandelt nach Nahum, Zephanja und Habakuk vor allem Jeremia, der den Bundesgedanken in den Heilsplan überträgt und so den neuen Bund ankündigt, der ausführlich besprochen wird. Dabei ergibt sich, daß es bei der noch unvollkommenen Verwirklichung des neuen Bundes auch Fragen gibt, die noch nicht mit einer befriedigenden Formel beantwortet werden können, so die typisch reformierte Frage, ob der Bund auch Nichtauserwählte umfaßt.

Für die Untersuchung sprachlicher und textkritischer Einzelheiten sind die Aufsätze von G. R. Driver, S. Marenof (Jer 14 4), J. Reider, H. W. Robinson (14 4 f.) und D. W. Thomas (14 18) heranzuziehen. Ch. C. Torrey hat seine These über das Buch Ezechiel auch auf Jer 1–10 (oder 1–18) angewendet. Diese Kapitel sind nach ihm ein im 3. Jh. v. Chr. entstandenes literarisch einheitliches, pseudepigraphisches rein religiöses Werk mit paränetischem Ziel. Es gibt sich als Schrift gegen die Sünden Manasses, wie sie in II Kön gegeißelt werden. Aber der damit von T. versuchte Nachweis, daß nach dem Tode Josias keine völlige Änderung der politischen und religiösen Lage in Juda eingetreten sei, scheitert daran, daß auch nach Ausscheidung von Jer 1–10 bzw. 18 noch genug jeremianische Worte bleiben, die eine solche Änderung für die nachjosianische Zeit bezeugen (z. B. 13 27. 17 1–4. 19 2 a 2 b–9. 11 b–13. 32 35. 44 10–19). P. F. Stone sucht nachzuweisen, daß nicht nur Jer 7 1–15 und 26 einander parallel sind, sondern daß in 7–10 sieben Tempelreden des Propheten vorliegen, denen entsprechende Erlebnisse in 11 f. 14–20. 22 1–23. 26 an die Seite zu stellen sind. Allein schon die erforderliche Aufteilung von 7 1–15 in 2 Worte, die Zusammenfassung der in 7 16–20 enthaltenen 2 Worte mit 7 24–26 zu einem einzigen, die Verbindung von

8 4–7 mit 8 8–13 und die von 8 14–17 mit den 11 in 8 18–9 21 enthaltenen Stücken zu je 1 Wort widersprechen dieser Auffassung.

Namentlich die Worte gegen die fremden Völker sind umstritten. Entgegen der Deuterojeremia-These von P. Volz sucht man vielfach einen echten Kern herauszuschälen. So findet außer Eissfeldt und Weiser auch Nötscher in Jer 46–51 einen jeremianischen Grundstock. Ebenso nimmt H. Bardtke Jeremia als Verfasser für den Kern der jetzt überarbeiteten und erweiterten Fremdvölkerworte an, die der Prophet in einem selbständigen Gedichtbuch zusammengefaßt hat (mitsamt 1 2. 4–10. 25 15–17. 27–29). Sie stammen aus der Anfangszeit Jeremias, in der er als Prophet gegen die fremden Völker aufgetreten ist, seinem eigenen Volke aber Heil verkündigte. Jedoch ist 1 10 für diese Annahme schwerlich eine ausreichende Grundlage, wenn man die schwerwiegenden Folgerungen bedenkt (völliger Umschwung in der Verkündigung Jeremias, andere Chronologie, Fehlen eines Wortes gegen Assyrien), von denen im übrigen Buch nichts angedeutet ist. Es bleibt die Aufgabe einer sorgfältigen Untersuchung der Fremdvölkerworte Jeremias.

Zu den „Konfessionen" Jeremias hat sich gesondert G. von Rad geäußert. In ihnen wird der Prophet nicht nur kraft seines Charismas, sondern in seiner Menschlichkeit ein Zeuge Gottes; aber nicht als der überwindende, sondern als der unter den Menschen zerbrechende Bote Gottes. A. Weiser gliedert sie in das Ganze der besonderen Daseinshaltung Jeremias ein. Neben das Wissen um seine Existenz von Gott her tritt bei Jeremia das Bewußtsein um die eigene menschliche Existenz oft in Gegensatz zu Gott. Die Spannung zwischen dem Propheten und dem Menschen Jeremia zieht sich von der Berufung an durch seine ganze Prophetie hindurch. – Zweifellos sind die Klagelieder Jeremias das Offenbarwerden einer inneren Krise, die durch das Preisgegebensein des Propheten an Gott bedingt ist. Denn diese Preisgabe schließt ein, daß er gegenüber seiner Umwelt und sich selbst in der Ungesichertheit und Spannung bleibt und in dieser Spannung zwischen der Preisgabe an Gott und dem Preisgegebensein an die Welt verharrt. Gerade das beschwört für Jeremia die Krise herauf, in der die Preisgabe an Gott sich zur Kritik wandelt, die bis zum Herausfallen aus dem prophetischen Daseinsverständnis führt und darum die eigene Umkehr, die Preisgabe seiner Nöte und Ängste vor dem göttlichen Anspruch erfordert (15 15–20).

Aus der Fülle der Schriften und Aufsätze um die Lachisbriefe sei nur auf die Darlegungen von R. Dussaud hingewiesen, der den in den Briefen ohne Namensnennung erwähnten Propheten im Gegensatz zu H. Torczyner [1]) für Jeremia hält, mit dem die beiden aus den Briefen bekannten Offiziere

1) The Lachish Letters, London 1938, S. 66 = Uria von Kirjat nach Jer 26 20–23.

samt ihren Leuten in Verbindung standen, so daß Jeremias politische Rolle erstmals durch ein palästinisches Dokument bestätigt würde. Doch ist mit dieser These noch nicht das letzte Wort in dieser Frage gesprochen.

4. Ezechiel

W. E. Barnes, On Ezekiel II 4. JThSt 34 (1933), S. 373 f. – Ders., Ezekiel's denunciation of Tyre (Ez 26–28). JThSt 35 (1934), S. 50–54. – Ders., The scene of Ezekiel's ministry and his audience. JThSt 35 (1934), S. 163–169. – Ders., Two trees become one. JThSt 39 (1938), S. 391. – G. R. Berry, The glory of Yahveh and the temple. JBL 56 (1937), S. 115–117. – Ders., The composition of the book of Ezekiel. JBL 58 (1939), S. 163–175. – A. Bertholet, Hesekiel. Tübingen 1936. – Ders., Hesekielprobleme. FF 12 (1936), S. 4–6. – J. A. Bewer, The text of Ezek. 1 1–3. AJSL 50 (1933/34), S. 96–101. – Ders., Das Datum in Hes 33 21. ZAW 54 (1936), S. 114 f. – Ders., Das Ta der Wanderer in Hesekiel 39 11. ZAW 56 (1938), S. 123–125. – A. van den Born, Ezechiël, de profeet van de babylonische gevangenschap. Roermond 1934. – E. Brögelmann, Der Gottesgedanke bei Ezechiel. Hannover 1935. – M. Buber, Zu Jecheskel 3 12. MGWJ 78 (1934), S. 471–473. – G. A. Cooke, The book of Ezekiel. Edinburgh 1936. – J. Coppens, Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ancien Testament, III: Deux passages obscurs dans le livre d'Ézéchiel. Muséon 47 (1934), S. 259–263. – G. Dahl, Crisis in Ezekiel research. Quantulacumque, Studies presented to Kirsopp Lake. London 1937. – D. Daube, Über die Umbildung biblischen Rechtsgutes. Lenel-Festschrift Leipzig 1935, S. 245–258. – G. R. Driver, Linguistic and textual problems: Ezekiel. Bibl 19 (1938), S. 60–69, 175–187. – O. Eissfeldt, Hesekiel Kapitel 16 als Geschichtsquelle. JPOS 16 (1936), S. 286–292. – J. E. McFadyen, Ezekiel. ET 44 (1932/33), S. 471–474. – O. R. Fischer, The unity of the book of Ezekiel. Unveröff. Diss. Boston 1939. – L. Fuerbringer, Kleine Hesekielstudien. Conc Theol Monthly 8 (1937), S. 18–27, 88–97, 177–185, 252–260, 331–343, 414–423. – J. Goettsberger, Ez 7 1–16 textkritisch und exegetisch untersucht. BiZ 22 (1934), S. 195–223. – R. Gordis, „The branch to the nose": JThSt 37 (1936), S. 284–288. – W. Gronkowski, De natura Ezechieli „vinculorum". Coll Theol 18 (1937), S. 375–412. – J. B. Harford, Studies in the book of Ezekiel. Cambridge 1935. – J. Jeremias, Hesekieltempel und Serubbabeltempel. ZAW 52 (1934), S. 109–112. – C. Mackay, The key of the Old Testament. Church Quart R 119 (1934/35), S. 173–196. – Ders., The kin of Tyre. Church Quart R 117 (1934), S. 239–258. – I. G. Matthews, Ezekiel. Philadelphia 1939. – H. G. May, The departure of the glory of Yahweh. JBL 56 (1937), S. 309–321. – J. Morgenstern, A chapter in the history of the high priesthood. AJSL 55 (1938), S. 1–24, 183–197, 360–377. – J. L. Myres, Gog and the danger from the north in Ezekiel. Pal Expl Fund, Quart Statement 64 (1932), S. 213–219. – W. O. E. Oesterley, The book of Ezekiel: A survey of recent literature. Church Quart R 106 (1933), S. 187–200. – H. Pope, Ezechiel and his visions. Studies (Dublin) 24 (1934), S. 275–288. – J. Ridderbos

De cherubs in Ezechiels roepings-visioen. Geref Th Tijdsch 36 (1935), S. 509 bis 515, 537–544. – L. P. Smith, The eagle(s) of Ezekiel 17. JBL 58 (1939), S. 43–50. – S. Spiegel, Toward certainty in Ezekiel. JBL 54 (1934), S. 145 bis 171. – Ch. C. Torrey, Certainly Pseudo-Ezekiel. JBL 53 (1934), S. 291–320. – Ders., Notes on Ezekiel. JBL 58 (1939), S. 69–86. – H. Torczyner, Presidential address. JPOS 16 (1936), S. 1–8. – A. Troelstra, De aanhef van Ezechiël. NThSt 16 (1933), S. 5–16. – T. H. Whitehouse, Ezekiel's temple and sacrifices. London 1935.

Über die Veröffentlichungen zum Buche Ezechiel ist ein besonderer Bericht vorgesehen, so daß es sich erübrigt, näher auf sie einzugehen [1]). In ihnen wirken sich vor allem die von Torrey und Herntrich vorgebrachten Thesen aus, nach denen Ezechiel nicht in frühexilischer Zeit in Babylonien als Prophet tätig gewesen sein soll, sondern Zeit und Ort seiner Wirksamkeit in verschiedenem Maße zu verlegen wären. Freilich wird man sich schwerlich dem Eindruck entziehen können, daß dadurch mehr neue Fragen und Schwierigkeiten entstehen, als gegenüber der traditionellen Ansicht gelöst werden. Eine kritische Prüfung scheint doch zu ergeben, daß diese Ansicht, nach der Ezechiel von 593 an unter den Deportierten in Babylonien als Prophet aufgetreten ist, nach wie vor nicht wesentlich erschüttert werden konnte.

In einer Hinsicht ist allerdings die herkömmliche Ansicht nicht mehr haltbar. Bei der Annahme, Ezechiel habe seit 598 in Babylonien gelebt und sei dort 593 zum Propheten für die Jerusalemer oder für Jerusalemer und Deportierte berufen worden, entstehen in der Tat unüberwindliche Schwierigkeiten, auf die denn auch immer hingewiesen wird. Der Standpunkt, Ezechiel sei als Exilsprophet nur oder auch zu den Jerusalemern gesandt worden, ist durch die Kritik als unhaltbar erwiesen. Darin liegt das positive Ergebnis der Versuche, Zeit oder Aufenthaltsort des Propheten zu verlegen. Statt dessen finden sich genug Hinweise darauf, daß Ezechiel ausschließlich Prophet für die Deportierten gewesen ist; sie sind nicht nur die Hörer seiner Worte und die Augenzeugen seiner symbolischen Handlungen, an sie richtet sich auch seine Verkündigung, die zunächst ihr Vertrauen auf die Unantastbarkeit Jerusalems und die baldige Wendung ihres Geschicks zu zerstören sucht, um nach dem Fall der Stadt die Verzweifelnden wieder aufzurichten, den Willen zur Umkehr in die rechte Bahn zu lenken, als Tröster und Wächter auf das kommende Heil vorzubereiten und den Wiederaufbau anzubahnen.

5. Kleine Propheten

H. Bévenot, Le cantique d'Habacuc. R Bibl 42 (1933), S. 499–525. – Ders., Nahum and Habakkuk. London 1937. – T. E. Bird, The book of Jona. London-New York-Toronto 1938. – H. Birkeland, Propheten Hosea's forkyn-

1) Ich verweise ferner auf meine demnächst erscheinende Arbeit „Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel" (BZAW 72).

nelse. Norsk TT 8 (1937), S. 277–316. – S. H. Blank, The death of Zechariah in rabbinic literature. HUCA 12/13 (1937/38), S. 327–346. – L. H. K. Bleeker, De kleine profeten, I: Hosea, Amos. II: Joël, Obadja, Jona, Micha. Groningen 1932/34. – J. Boehmer, Was bedeutet der goldene Leuchter Sach 4 2 ? BiZ 2 (1938/39), S. 360–364. – Th. Boman, Jahve og Elohim i Jonaboken. Norsk TT 7 (1936), S. 159–168. – D. A. van den Bosch, Jona. Wageningen 1937. – S. L. Brown, The book of Hosea. London 1932. – K. Budde, Zu Text und Auslegung des Buches Hosea. JPOS 14 (1934), S. 1–41; JBL 53 (1934), S. 1 bis 133. – A. von Bulmerincq, Der Prophet Maleachi, II: Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. Dorpat 1932. – U. Cassuto, Il capitolo di Habaquq e i testi di Ras Shamra. Annuario di studi ebraici 1935–37, Rom 1938. – R. Col, Symbolické úkony prororka Oseáše. Prerov 1936. – B. Copass, Amos. Nashville 1939. – W. E. Crane, The prophecy of Hosea. Bibl sacra 89 (1932), S. 480–494. – F. Dijkema, Het boek Jona. NThT 25 (1936) S. 338–347. – G. R. Driver, Linguistic and textual problems: Minor prophets. JThSt 39 (1938), S. 154–166, 260–273; 40 (1939), S. 393–405. – L. Dürr, Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea. BiZ 23 (1935/36) S. 150–157. – K. Elliger, Die Heimat des Propheten Micha. ZDPV 57 (1934) S. 81–152. – K. Friedmann, L'enigma di Habaquq. Rel 11 (1935), S. 219–23 – L. Fuerbringer, Kleine Prophetenstudien. Conc Theol Monthly 10 (1939) S. 742–752. – Th. H. Gaster, Notes on the Minor Prophets. JThSt 38 (1937) S. 163–165. – Ders., An ancient hymn in the prophecies of Amos. J Manchester Univ Egypt and Or Soc 19, S. 23–26. – C. van Gelderen, Het boek Amos. Kampen 1933. – S. D. F. Goitein, Some observations on Jonah. JPOS 17 (1937), S. 62–77. – C. H. Gordon, Hos 2 4–5 in the light of new Semitic inscriptions. ZAW 54 (1936), S. 277–280. – D. E. Hart-Davies, The book of Jonah in the light of Assyrian archaeology. J of the transactions of the Victoria institute 69, S. 230–249. – P. Humbert, Le problème du livre de Nahoum. RHPhR 12 (1932), S. 1–15. – J. Ph. Hyatt, A New-Babylonian parallel to Bethel-sar-eṣer, Zech 7 2. JBL 56 (1937), S. 387–394. – W. A. Irwin, The thinking of Amos. AJSL 49 (1932), S. 102–114. – F. James, Thoughts on Haggai and Zechariah. JBL 53 (1934), S. 229–235. – H. L. Jansen, Er Jonaboken en enhetlig opbygning og en bestemt hovedtendens ? Norsk TT (1936), S. 148–158. – A. Jepsen, Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch. ZAW 56 (1938), S. 85–100; 57 (1939), S. 242–255. – J. Jeremias, Morese Gath, die Heimat des Propheten Micha. PJ 29 (1933), S. 42–53. – H. Junker, Amos und die „opferlose Mosezeit". ThuGl 27 (1935), S. 686–695. – Der Text und Bedeutung der Vision Amos 7 7–9. Bibl 17 (1936), S. 359–364. – J. H. Kritzinger, Die profesie van Joël. Amsterdam 1935. – C. Kuhl, Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2 4–15. ZAW 52 (1934), S. 102–109. – B. Kutal, Liber prophetae Joelis. Olmütz 1932. – Ders., Libri prophetarum Amos et Abdiae. Olmütz 1933. – J. Lachmann, Das Buch Habbakuk. Aus 1932. – C. Lattey, The book of Malachy. London 1934. – J. Lippl, J. Theis und H. Junker, Die zwölf kleinen Propheten. Bonn 1937/38. – W. A. Mai Recent archaeological light on Nahum. Conc Theol Monthly 7 (1936) S.

bis 698. – J. B. Manyá, Daniel i els Dotze Profetes Menors. Barcelona 1934. – S. Marenof, Note concerning the meaning of the word „ephah" in Zechariah 5 5–11. – B. Mariani, De sacrificio a Malachia praedicto. Ant 9 (1934), S. 193 bis 242, 361–382, 451–474. – H. G. May, An interpretation of the names of Hosea's children. JBL 55 (1936), S. 285–291. – Ders., A key to the interpretation of Zechariah's visions. JBL 57 (1938), S. 173–185. – J. Morgenstern, Amos Studies. HUCA 11 (1936), S. 19–140; 12/13 (1937/38), S. 1–53; 15 (1940), S. 59–304. – R. Press, Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja. ZAW 54 (1936), S. 43–48. – J. Ridderbos, De kleine profeten, III: Haggaï, Zacharia, Maleachi. Kampen 1935. – G. M. Rinaldi, Il libro di Joele. Rapallo 1938. – J. M. Rinaldi, Poenae Phoeniciis et Philistaeis denuntiatae apud Ioel 3 4–8. Verbum Domini 18 (1938), S. 268–271. – Th. H. Robinson, Die Ehe des Hosea. ThStKr 106 (1935), S. 301–313. – Ders. und F. Horst, Die zwölf Kleinen Propheten. Tübingen 1936/38. – J. B. Schaumberger, Das Bußedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3 7. 8. in keilschriftlicher Beleuchtung. Miscellanea Biblica II, Rom 1934, S. 123–134. – H. Schmidt, Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja. ZAW 54 (1936), S. 48–60. – J. Schoneveld, Zefanja 3: 5 m. NThSt 22 (1939), S. 253–257. – I. P. Seierstad, Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos. ZAW 52 (1934), S. 22–41 – O. R. Sellers, Stages of locust in Joel. AJSL 52 (1935/36), S. 81–85. – G. Smit, Het boek van den profeet Nahum. Groningen 1934. – S. Spiegel, A prophetic attestation of the decalogue: Hosea 6 5 with some observations on psalms 15 and 24. HThR 27 (1934), S. 105–144. – W. Staerk, Zu Habakuk 1 5–11. ZAW 51 (1933), S. 1–28. – Ch. C. Torrey, The prophecy of Habakkuk. Jewish Studies in memory of G. A. Kohut, New York 1936, S. 565–582. – H. H. Walker und N. W. Lund, The literary structure of the book of Habakkuk. JBL 53 (1934), S. 355–370. – I. Zoll, Note esegetische Zaccaria XIV 6, 7. Bibl 20 (1939), S. 284–287. – Zu O. Eissfeldt, H. S. Nyberg, W. O. E. Oesterley und Th. H. Robinson, A. Weiser vgl. Abschnitt I.

1. Die Abgrenzung der Einheiten des Buches *Hosea* geht angesichts des schwierigen Textes oft auseinander. Während Eissfeldt außerordentlich umfangreiche Stücke nennt, teilt Th. H. Robinson sehr kleine Einheiten ab, manchmal mit Recht (z. B. 4 16–19. 5 8 f. 6 7–11. 7 1 f. 11 f.), manchmal unter Zerreißen der Zusammenhänge (z. B. Aufteilung von 5 15–6 6), häufig aber noch nicht fein genug (z. B. 5 1–5 = 1 f. 3 f.; 5 10–14 = 10. 11. 12–14; 7 7–10 = 7. 8 f. 10). K. Budde versetzt 5 1–7 in die Zeit vor 735, 5 8–10 in den Ausgang des syrisch-ephraimitischen Krieges, 5 11–6 6 in die Jahre 738–735 und gibt eine Textrekonstruktion von 6 7–11 a. 6 11 b–7 2. Sprachliche und textkritische Einzelbemerkungen zu den Kleinen Propheten überhaupt geben G. R. Driver und Th. H. Gaster.

Die Hauptfrage betrifft nach wie vor die Ehe Hoseas, obwohl die allegorische Deutung erledigt sein dürfte. Sind Hos 1 und 3 zwei Parallelerzählungen über einen Vorgang (Eissfeldt, Robinson), oder handelt es sich

um eine zusammenhängende Erzählung, in 3 also um die Wiederverheiratung mit derselben Frau (S. L. Brown, J. Lippl, Weiser)? Gegen beide Ansichten können aus dem Wortlaut der zwei Kapitel erhebliche Bedenken geäußert werden. Sollte es sich nicht doch um 2 Berichte über 2 verschiedene Ehen Hoseas handeln, deren erste mit dem Beginn seiner Wirksamkeit und deren zweite mit dem Umschwung seiner Verkündigung gegen Ende seines Lebens (Läuterung und Erlösung statt Vernichtung) zu verbinden ist?

Lippl und Robinson vermuten, daß Hoseas Frau schon vor der Ehe ein anstößiges Leben geführt (vielleicht als Tempeldirne) und der Prophet sie in vollem Bewußtsein dessen geheiratet hat. Das entspricht am besten dem Verständnis dieser Ehen als symbolischer Handlungen, während L. H. Kleeker, Brown und Weiser mit der Annahme, daß 1 2 erst unter dem Eindruck der erfahrenen Enttäuschung formuliert ist, dem nicht gerecht werden. Eine psychoanalytische Erklärung wird meist abgelehnt und nur von Oesterley-Robinson vertreten: „Hosea suffered from sex-obsession which drove him into the thing of which he had the greatest horror" (S. 350); er war „subject to . . . a ‚sex-complex'", „a peculiar intensity and passion", die bei Naturen seiner Art „run through all their life, and often, when dull ‚sublimated', give them an extraordinary power and impressiveness" (S. 351 f.). Mit dieser offensichtlich veralteten Darstellung der Psychoanalyse läßt sich jedoch wenig anfangen; eine neue Untersuchung müßte auch die Verbindung zum Verständnis der Ehen als symbolischer Handlungen herstellen. H. G. May, der Hos 3 als spätere Allegorie zur Erklärung des Exils und Gomer als sakrale Prostituierte auffaßt, deutet von da aus in sehr gesuchter Art die Namen der Kinder Hoseas. Jesreel bedeutet „Gott sät" nach dem Ritual der göttlichen Hochzeit im Ackerbauritus, Lo-Ruchama ist der Kontrast zur Bezeichnung der Fruchtbarkeitsgottheit als 'el rachum („compassionate deity"), Lo-Ammi eine Anwendung des Namens עַמִּי als „Gott-mit-mir" aus dem Ritual der heiligen Hochzeit oder als „Gott-ist-mein-Liebhaber".

Erklärungen aus dem Gebiet des altorientalischen Rechts zu 2 4 f. bringen C. Kuhl und C. H. Gordon, wonach 2 4 nicht die Verstoßung der Ehefrau meine, sondern eine von der Frau ausgehende Ehescheidung, wofür 2 5 die darauf stehende Strafe ankündige. Der ursprüngliche Originalbericht soll dann in 2 4 a. 11*. 14* vorliegen! Zu Hos 2 7. 10 f. zeigt L. Dürr, daß die Dreiheit Getreide, Wein (Wasser) und Kleidung in altorientalischen Verträgen angibt, was den Frauen als zustehendes Ehegut rechtlich zugesichert wurde. S. Spieget versteht das Prophetenwort 6 4–6 als Antwort auf die in 6 1–3 ausgesprochene Erwartung der Zusicherung der göttlichen Gnade. Auf Grund der Textänderung „In Felsen habe ich eingehauen, durch Propheten kundgegeben, durch eigene Aussprüche sind meine Rechtsforderungen wie das Licht geworden" erblickt er in 6 5 die älteste datierbare, literarische Bezeugung des Dekalogs

Während H. Birkeland den Hintergrund der Verkündigung Hoseas und W. E. Crane neben Verfasser, Absicht und Entstehungszeit des Buches ausführlich die prophetische Verkündigung zeichnet, sind die Eigenarten Hoseas mehrfach gewürdigt worden. Besonders Robinson hat Neues beizutragen; Hosea erscheint eher als ein Mann der Stadt denn des Landes; er war nicht nur Prophet, sondern befaßte sich auch mit den Traditionen der Vergangenheit, zu denen er manchmal besseren Zugang hatte als andere atl. Schriftsteller. Vor allem sehen er und Brown deutlich, daß Hosea sich nicht vorzustellen vermochte, daß die göttliche Liebe Israel für immer preisgeben werde, wie auch Weiser auf den Grundton der göttlichen Liebe hinweist, die Gericht und Gnade innerlich verbindet. Man wird diese Linie noch weiter ausziehen müssen: Hosea wird im Laufe seiner Verkündigung allmählich zum Verkünder eines reinen Erlösungsglaubens (11 8 f. – 5 15–6 6. – 10 12–13 a. 14 2–9. – 12 10. 3. 2 16 f. 2 18 f. 21 f. 2 20. 2 23–25).

2. Ist man sich in der Beziehung der im Buche *Joel* genannten Heuschreckenplage auf ein vergangenes Ereignis ziemlich einig, so gehen die Ansichten über die Einheit des Buches auseinander. Für eine Teilung von 1–2 und 3–4 nach Verfasser und Zeit treten ein: Eissfeldt, der 1–2 in nachexilische Zeit und 3–4 ins 4./3. Jahrhundert versetzt und dabei 1 15*. 2 1 b. 2 a. (10 a) 11 b als Zutaten zur späteren Umdeutung von 1–2 ausscheiden muß, obwohl außer 1 15 alle im Text fest verankert sind; Oesterley-Robinson schreiben die Erzählung ebenfalls der nachexilischen Zeit zu, die Apokalypse 1 15. 2 1–11. 20. 3–4 frühestens der Zeit um 200; Robinson erblickt in 1–2 mehrere selbständige Worte aus der Zeit nicht vor dem 4. Jahrhundert, während 3–4 teilweise jünger und nicht vor dem 3. Jahrhundert zusammengestellt worden sei. Für eine Einheit des Buches treten J. H. Kritzinger, B. Kutal, G. M. Rinaldi und J. Theis ein, für die des Verfassers Weiser, nach dem Joel bei der Aufzeichnung von 1–2 die apokalyptische Weissagung 3–4 hinzugefügt hat. Er verlegt die Entstehungszeit ebenfalls in die Zeit um 400; das ist zweifellos richtiger als die phantastischen Annahmen von Theis (835–795) und Kutal (730–693), gegen die die Abhängigkeit von Ezechiel, der eschatologische Ausdruck „der Nördliche" (2 20) und der nachexilische Wortschatz sprechen. A. Jepsen schreibt einen Grundbestand von 3 Abschnitten in 1–4 dem in exilischer Zeit schreibenden Joel zu, der durch einen Apokalyptiker ergänzt und danach erweitert worden sei. Angesichts des vorliegenden Bundes der nachexilischen Prophetie mit der Kultfrömmigkeit (Weiser) bleibt allerdings zu fragen, ob in Jo 1–2. 4 1–3. 9–20 nicht die Liturgie eines nachexilischen Kultpropheten vorliegt, zu der die Fragmente 3 1 f. 3 f. 5 und das Schelt- und Drohwort 4 4–8 (das J. M. Rinaldi textlich erklärt und inhaltlich zusammenfaßt) später hinzugefügt worden sind.

O. R. SELLERS erklärt die Bedeutung der vier, in neuerer Zeit meist auf die verschiedenen Stadien der Entwicklung der Heuschrecke bezogenen Ausdrücke in 1 4. 2 25 und schlägt die Umstellung der Versglieder in 1 4 nach der Reihenfolge 2 25 vor.

3. Gegenüber den bisherigen Erkenntnissen zum Buche *Amos* wird sich die These von J. MORGENSTERN nicht durchsetzen können, der es als einheitliches, zusammenhängendes Werk mit dem Bericht über eine Ansprache des Propheten an einem Neujahrsfest in Bethel versteht. Da diese Ansprache nach beduinischer Art zunächst mündlich überliefert worden ist und nur wenige – Amos eingeschlossen – das ganze Werk richtig vortragen konnten, kannte Amos es bei der Niederschrift nur noch in kurzen, isolierten Fragmenten; einige Teile waren vielleicht verloren gegangen. Von dieser nicht sehr tragfähigen Grundlage aus sucht MORGENSTERN das ursprüngliche Werk aus den erhaltenen Fragmenten zu rekonstruieren. Danach bilden der biographische Bericht 7 10–17 wie auch 3 3–8. 14 f. gemeinsam mit den Visionserzählungen eine Sammlung, neben die als zweite die der Reden steht.

DÜRR zeigt die Bezugnahme auf altorientalisches Recht in Am 2 7 b (geschlechtlicher Mißbrauch eines Mädchens in dienender Stellung durch Vater und Sohn) und 3 12 (Hirtenrecht). H. JUNKER verbindet 5 25–26 zu einer doppelgliedrigen Frage: „Habt ihr in der Wüste mir geopfert und zugleich eure Götzen verehrt, wie ihr jetzt tut?" (S. 692). Durch das zu erwartende Nein nimmt Amos seinen Hörern den Einwand, daß sie doch schon in der Wüste Opfer dargebracht hätten – sie haben damals keine anderen Götter zugleich verehrt. Damit entfällt in 5 25 eine Belegstelle für die angeblich opferlose Mosezeit. Nun ist diese Vorstellung sowieso geschichtlich nicht haltbar, wenn auch die ugaritischen Texte die These stützen, daß der überwiegende Teil des Kultus erst kanaanäischen Ursprungs ist. Aber wird 5 24 bei J.s Exegese nicht sinnlos, ist nicht 5 26 f. ein neues, selbständiges Wort in Aussage und Drohung? In 7 7–9 versteht J. (im Anschluß an A. VAN HOONACKER) 'anak nicht als Bleilot, sondern als flüssiges Blei, so daß dem Volk wie einer Ehebrecherin die Sanhedrin 7 2 erwähnte Hinrichtungsart durch Verbrennen mittels Einschüttens glühenden Bleis angedroht wird.

Die Gestalt des Amos selbst sucht – wenn wir von I. P. SEIERSTADS Aufsatz als einer Vorarbeit für sein 1946 erschienenes Buch absehen – W. A. IRWIN zu verstehen. Amos ist kein Logiker, sondern hat nur wenige einfache Gedanken: Gott ist gerecht, der Höchste, das Volk ist verrucht; also muß die Strafe kommen, und deswegen ist Reue nötig, die das Unheil abwenden kann. Er hat also keine eschatologischen Vorstellungen. Aber auch in jenen Gedanken ist nur wenig Originales, und dieses wenige hat Amos nicht durch Überlegung gewonnen, sondern durch gefühlsmäßige Reaktionen. Seine Bedeutung liegt in seinen starken Gefühlen von Abneigungen

und Rechtlichkeit, seine Größe haftet an seiner Ethik. Ganz befriedigt das in vielem richtige Gesamtbild des Propheten nicht. Denn die Grundlage seiner Verkündigung sind nicht seine rechtlichen und sonstigen Gefühle, sondern das neue Erleben der überwältigenden Majestät Gottes, vor der alles Menschliche in Nichts versinkt.

4. Das Büchlein *Obadja* ist nur nebenbei behandelt worden. Nach der kuriosen Ansicht von THEIS handelt es sich um die älteste Schriftprophetie unter König Joram (um 845), KUTAL möchte in Obadja immerhin noch den Zeitgenossen des Amos erblicken. Während beide das Buch für eine Einheit halten, gibt BLEEKER sie auf und setzt 1–10 in vorexilische, 11–15 a in exilische, 15 b – 21 in frühnachexilische Zeit. WEISER möchte nicht nur 1–14. 15 b dem nach 587 wirkenden Obadja zuschreiben, sondern auch 15 a. 16–21, das EISSFELDT in spätere Zeit verweist. OESTERLEY-ROBINSON teilen das Buch gar in 7 Orakel vom Ende des 6. bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ROBINSON in 8 Orakel bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts. Abgesehen von der sicherlich richtigen Annahme nachexilischer Entstehung ist also noch vieles unklar.

5. Lediglich F. DIJKEMA versetzt das Buch *Jona* in vorexilische Zeit; es stelle keine Polemik gegen die Exklusivität Nehemias dar, sondern beziehe sich auf die Aufhebung der Belagerung von Ninive (626 oder 613). Sonst wird angesichts der schwerwiegenden Gründe allgemein nachexilische Entstehung angenommen (500–200), außerdem der Psalm 2 3–10 als Zusatz betrachtet, der aber älter als das Buch sein kann (EISSFELDT, OESTERLEY-ROBINSON). Der merkwürdige Wechsel zwischen Jahwe und Elohim, der sicher nicht zur Scheidung von 2 Quellen berechtigt, ist auch von TH. BOMAN noch nicht befriedigend erklärt worden, der darin den Ausdruck einer bestimmten Theologie erblickt: Jahwe meine den als gnädig bekannten Gott, Elohim den deus absconditus.

Umstritten waren die Fragen der Geschichtlichkeit und Herkunft des Stoffes. LIPPL hält eine Sendung des II. Kön 14 25 erwähnten Jona nach Ninive für möglich; es liege der Erzählung dann ein älterer Bericht über den Propheten und seine nicht mehr erhaltene Drohung gegen Ninive zugrunde. Auch T. E. BIRD neigt zur geschichtlichen Interpretation. J. B. SCHAUMBERGER hält ein Edikt wie das in Jona mitgeteilte in Ninive für möglich; K 2001 spricht von einem besonderen Gewand und vom Niederhocken des Büßers, K 569 von einem königlichen Fasten, CT IV 5 30–33 bzw. VAT 9412 III, 35–37 (= AO 7540, 14–16) von der Beiziehung von Tieren zu Lustrationsriten bzw. dreimaligen nächtlichen Gebetsfeiern beim Aufgang des Skorpionssterns. Sonst wird der Stoff durchweg als Legende verstanden, die, an eine historische Person angelehnt, mit mythologischen und märchenhaften Motiven verwoben und vom Verfasser einheitlich bearbeitet worden

ist, wobei im einzelnen nicht ausgemacht werden kann, was er vorgefunden und von sich aus hinzugefügt hat. Der Verfasser vertritt gegenüber religiöser Intoleranz und nationalem Erwählungsglauben einen weltweiten Universalismus und eine tolerante Humanität. Dagegen versteht S. D. F. Goitein das Buch als Sühneakt, in dem der Prophet sein Verhalten kritisiert.

6. Über die Verfasserschaft von *Mi* 1–3 herrscht weitgehende Einigkeit, jedoch nicht über die Einteilung und Interpretation von Mi 1. Das erste Wort umfaßt nach Eissfeldt 1 2–8, nach Weiser 1 2–7, Jepsen möchte 1 6 f. als von Hosea stammend ausscheiden; 3 kleine Einheiten vermuten Oesterley-Robinson 1 2–5 a. 5 b–6. 7–9 und Robinson 1 2. 3–6. 7–9. Von ihnen wird 1 9 mit Recht einbezogen, aber es scheint doch in 1 2–9 eine zusammenhängende prophetische Gerichtsrede in 3 Teilen vorzuliegen (1 2–5 a. 5 b–6. 7–9). Demgemäß schwankt auch die Einteilung des folgenden Wortes zwischen 1 8–16 (Elliger, Lippl, Weiser), 1 9–16 (Eissfeldt) und 1 10–16 (Oesterley-Robinson, Robinson); da jedoch 1 16 den Eindruck einer Glosse macht, ist vielleicht 1 10–15 anzunehmen.

Diesen letzten Abschnitt hat Elliger genauer untersucht. Von der klaren und einleuchtenden Lagebestimmung von Morescheth-Gath, der Heimat Michas, durch J. Jeremias ausgehend, sucht er sämtliche in 1 10 ff. genannten Orte zu lokalisieren und kommt dabei zu wichtigen Ergebnissen[1]). Endgültig erledigt er die Annahme, als erhielte man durch die Verbindung der genannten Orte eine durchlaufende Linie, die den Anmarschweg eines assyrischen Heeres auf Jerusalem bezeichne. Sie sind vom Standort Morescheth aus gewählt worden, von wo aus Michas Gedanken vom einen Rand seiner engeren Heimat zum anderen schweifen, dann denselben Weg vom Ostrand zum Westrand noch einmal, bis sie in der Umgebung Morescheths zur Ruhe kommen. Die Nordgrenze der Orte, die dadurch merkwürdig ist, daß Micha noch ein beträchtliches Stück weiter nach Norden hätte schauen können, erklärt E. aus einer bestimmten geschichtlichen Situation: der Abtrennung dieses Gebietes von Juda im Jahre 701. So versteht er das Wort Michas nicht als Zukunftsverkündigung, sondern als echtes Leichenlied, das dieses Ereignis beklagt. Gegen diese Deutung sprechen allerdings die ebenso willkürliche Südgrenze der genannten Orte und der Bericht Sanheribs, der die Abtrennung eines viel größeren Gebietes von Juda meint. Offenbar gingen Michas Gedanken hauptsächlich in ost-westlicher Richtung, während die nord-südliche keine Rolle spielt, so daß diese Grenzen willkürlich festgelegt sind. Außerdem erheben sich stilistische Bedenken gegen die Bezeichnung

1) Als unnötig erscheint die Änderung von Gath in Gilo (1 10), da Gath in Am 1 6–8. Zeph 2 4 unter den Philisterstädten nicht genannt wird und infolge seiner engen Beziehungen zu Juda seit den Tagen Davids ebenso gut als judäisch betrachtet werden konnte.

des Michawortes als einer Klage über ein schon eingetretenes Ereignis; es ist eine Drohung, so daß die Beziehung auf 701 entfällt.

Umstritten ist auch die Echtheit der in Mi 4–7 enthaltenen Worte. Während LIPPL nur 7 8–20 dem Micha abspricht und in 4 1–5 einen von Jesaja und Micha benutzten älteren Spruch sieht, hält EISSFELDT nur 5 9–7 6 für von Micha verfaßt, WEISER zusätzlich noch 5 1–5, OESTERLEY-ROBINSON vielleicht 6 6–8. 14–16. Am ehesten dürfte man ROBINSON zustimmen, der zwar einige Worte in vorexilische Zeit datiert, aber aus gewichtigen Gründen keines Micha selbst zuschreibt. In der Tat scheinen in Mi 4–7 vorwiegend anonyme Prophetenworte, z. T. kultprophetischer Herkunft, aus exilischer und vielleicht nachexilischer Zeit gesammelt worden zu sein. Gerade diese Kapitel bedürfen noch eingehender Bearbeitung und Sichtung; nicht zuletzt sind die echt prophetischen und die kultprophetischen Worte zu trennen.

7. Das Buch *Nahum* bietet literarische Probleme vor allem im 1. Kapitel. Das am Anfang stehende Psalmbruchstück wird von EISSFELDT und WEISER richtig auf 1 2–9 beschränkt, während F. HORST noch 1 10 hinzunimmt, OESTERLEY-ROBINSON sogar eine Ausdehnung bis 2 4 für möglich halten und P. HUMBERT nur 1 2–8 nimmt. Während H. JUNKER den Psalm sicher für echt hält und WEISER es ernstlich erwägt, läßt HORST ihn von Nahum selbst hinzugefügt sein, was der Sachlage vielleicht am nächsten kommt. Der Psalm unterscheidet sich stilistisch und inhaltlich zu sehr von den Worten Nahums, als daß er ihn verfaßt haben könnte; aber er kann ihn selbst an den Anfang seiner Worte gesetzt haben, da er nach der Theophanieschilderung und der Beschreibung des richtenden und helfenden Handelns Jahwes in der ursprünglichen 3. Strophe (Rest in 1 9 a) abbricht und Nahums eigene Worte fortführend einsetzen.

Es scheint ferner, als seien in 1 10–2 3 zwei Worte ineinander verschachtelt. Während HORST sie in 1 12 f. 2 1–3 und 1 11. 14 aufteilt, ist die Abtrennung durch EISSFELDT und WEISER vorzuziehen: 1 12 f. 2 1. 3 und 1 10 f. 14. 2 2 (wobei EISSFELDT die Zuteilung von 1 14 offenläßt).

Meist wird das Buch Nahum als eine Sammlung wirklicher Drohungen gegen Ninive aus der Zeit zwischen 663–612 beurteilt, wobei die zeitliche Ansetzung im einzelnen etwas schwankt. Daneben steht die Annahme von HUMBERT, das Buch sei die Liturgie für die Siegesfeier beim Neujahrsfest unter dem Eindruck des erfolgten Untergangs Ninives. Aber die Grundlage dafür – der leicht geänderte Vers 1 9 a, der in 1 2 b–9 b seine Antwort finde – ist angesichts der vielen anderen Stellen, die echte Drohungen und nicht Rückblicke auf Vergangenes sind, zu schwach. Auch von einer Liturgie kann man schwerlich sprechen, da das für sie typische Wechselgespräch Gott-Mensch fast ganz fehlt. Jedoch zwingt die Darlegung H.s zu genauerer Untersuchung. Setzen die einzelnen Abschnitte nicht einander voraus und

fort und bilden so ein sachlich in sich zusammenhängendes Ganzes? War der Psalm etwa als Eingangshymne von Gemeinde und Chor gedacht und 2 3 als Responsion der Gemeinde zu 1 12 f. 2 1? Dann ist zu erwägen, ob das Buch Nahum nicht (wie nach LINDBLOM Jes 24–27) eine prophetische Kantate darstellt, d. h. einen Zyklus von Worten verschiedener Gattungen, die kunstvoll zusammengestellt sind, um im Kultus vorgetragen zu werden.

8. Einige schwierige Fragen stellt ferner das Buch *Habakuk*. Sieht man von dem sehr konstruierten Versuch von H. H. WALKER und N. W. LUNDI ab, die das Buch als eine kunstvolle, chiastische literarische Einheit mit dem Grundelement des Gedankenparallelismus verstehen, so haben sich aus der meist angenommenen Sammlung einzelner Worte vor allem zwei Probleme ergeben. Zunächst glaubt EISSFELDT (im Anschluß an BUDDE) 1 5–11 hinter 2 4 stellen zu müssen, so daß auf die Klage 1 2–4. 12–17. 2 die göttliche Antwort 2 2–4. 1 5–11. 2 5 folgt. Jedoch nötigt der Text keineswegs zu dieser Annahme, vielmehr liegen 2 Klagen mit je einer darauf folgenden göttlichen Antwort vor. Es geht ferner um die Echtheit von Hab 3; die OESTERLEY-ROBINSON nicht eindeutig zugunsten des Propheten entscheiden, und um seine Stellung zu den übrigen Abschnitten. WEISER erblickt in 3 die Aufzeichnung des in 2 1–3 angekündigten Gesichts und nimmt an, daß 3 ursprünglich hinter 2 1–3 gestanden hat. Jedoch scheint das Orakel, das Habakuk aufschreiben soll, allein in 2 4 enthalten gewesen zu sein (2 4 ist jetzt textlich gestört). Denn aus Gründen der strophischen Gliederung kann erst 2 5 zu den folgenden Weherufen gehört haben. Zum Text ist vor allem auf die Studie von J. LACHMANN hinzuweisen, der die Transkriptionsthese von WUTZ nachprüft, sie für Hab 1–2 ablehnt, für 3 aber für möglich hält (als liturgisch verwendeter Psalm in transkribierten Texten in Umlauf). Doch läßt die sehr geringe Zahl der von L. angeführten Fälle keinen sicheren Schluß zu.

Während ein Teil der Forscher, z. B. EISSFELDT und WEISER, in den Gottlosen des Buches mit Recht die Assyrer und in 1 6 die Chaldäer finden (H. BÉVENOT geht auf die geschichtlichen Probleme kaum ein), erneuert TORREY seine Erklärung als einer auf Alexander den Großen gehende Prophetie (1 6 „Kittäer") und vermuten OESTERLEY-ROBINSON Bezugnahme auf Josia, Jojakim und die Ägypter. W. STAERK lehnt jede geschichtliche Beziehung ab; es handelt sich um die mythische Darstellung der widergöttlichen Weltmacht und des von Gott beorderten Einbruchs des Geisterheeres. Ähnlich sieht HORST in dem Feinde 1 6 nicht einen konkreten politisch-militärischen Faktor, sondern seine Beschreibung als dämonischer Strahlmacht Jahwes. Mythologische Züge auf Grund der ugaritischen Texte entdeckt U. CASSUTO in Hab 3; jedoch läßt sich das mit einiger Überzeugungskraft nur für 3 5. 8 sagen.

9. Für *Zephanja* hat sich wenig Neues ergeben. In 2 4–12 wird eine mehr oder weniger echte Grundlage angenommen, wobei es doch fraglich ist, ob außer 2 4 und einem Grundstock von 2 5 f. noch mehr von Zephanja herrühren kann; und die Echtheit von 3 14–20 ist weiterhin umstritten, wobei man mit Sicherheit nur 3 18 aβ–20 als unecht bezeichnen kann. Zu Zeph 3 5 b hat J. SCHONEVELD vorgeschlagen, la'or mit dem vorhergehenden jitten zu verbinden: „Jeden Morgen gibt er sein Recht als ein Licht, ohne daß es ausbleibt." Die von HORST und JUNKER mit Recht ganz abgelehnte und von WEISER als bedenklich empfundene Skythentheorie ist in den Hintergrund getreten; EISSFELDT hält sie immerhin für möglich, OESTERLEY-ROBINSON für wahrscheinlich.

10. Weit mehr Fragen stellen *Sach* 1–8. Einen Schlüssel eigener Art zum Verständnis der Visionsberichte bietet H. G. MAY: Sacharja plante nach den Daten seiner Berichte die geheime Krönung Serubbabels beim nächsten Neujahrsfest, an dem auch Josua eine gewisse Rolle im Ritual spielte, wie aus dem von Sacharja verwendeten Symbolismus hervorgeht. Der Visionszyklus, der diese Handlung vorbereiten sollte, weist in vielen Einzelheiten Beziehungen zum mythologischen Hintergrund des babylonischen und vorexilisch-israelitischen Neujahrsrituals auf, was MAY besonders am 4. Visionsbericht aufzuzeigen sucht. R. PRESS versteht 1 1–6 als ein vor Sacharjas Berufung liegendes Wort. Wenn er unmittelbar, nachdem ihm die göttliche Heilsoffenbarung zuteil wurde, den Auftrag zur Verkündigung des Geschauten empfängt, so fallen die Erkenntnis des göttlichen Heilswillens und die prophetische Berufung zusammen; das Ziel der 1. Vision ist also die Beauftragung des Propheten mit der Verkündigung der Heilsbotschaft. H. SCHMIDT teilt 3 1–10 in 2 Berichte ein. Nach dem ersten nimmt Sacharja an einem Gerichtsverfahren gegen Josua teil, der nach dem Freispruch die Zusage erhält, im neuen Tempel vor dem heiligen Stein, dem Ort der Gegenwart Gottes, als Hoherpriester Dienst zu tun (3 1–5 b α. 6. 7 a. 8 a β. 9). In der zweiten Vision (3 5 b β. 8 a α. 7 b. 8 b. 10) beraten die Männer, die die Zukunft gestalten, das Kommen des Messias. Noch ist er, den Sacharja in Serubbabel erblickt, nur dem Prophetenauge in seiner wahren Art erkennbar. „An jenem Tage" wird ihm der neue Name „Sproß" zuteil; die historische Gestalt wird durchscheinend und läßt den mythischen Paradieseskönig der Endzeit erkennen. J. BOEHMER weist für das Bild des Leuchters in der 5. Vision darauf hin, daß es wie eine Parabel nur als ganzes, nicht Zug für Zug eine Erklärung fordert. Der Grundgedanke ist: Jahwe weiß vieles (oder alles), was wir nicht wissen, er weiß auch von der künftigen Würde seiner beiden Gesalbten Serubbabel und Josua. S. MARENOF deutet 'ephah in 5 5–11 statt als „Hohlmaß" als eine Art Götterkapelle, wie sie nach der Zerstörung des Tempels errichtet worden sind. J. PH. HYATT bringt 4 neue

(von EISSFELDT in AR 28 [1930], S. 19 f., nicht genannte) Belege für die Verwendung des theophoren Elements Bethel in Namen aus babylonischen Dokumenten und stützt damit die These, daß in Sach 7 2 der Personenname Beth-'el-sar 'ezer vorliegt. F. JAMES beschreibt die gegenüber den früheren Propheten andersartige Aufgabe Haggais und Sacharjas und ihre Art, sie zu lösen: Haggai sieht auf den Tempelbau, Sacharja auch auf innere Erneuerung des Volkes; Haggai verwendet das Motiv des materiellen Wohlergehens, Sacharja unterbaut es noch ethisch; Haggai zeichnet ein nationales, Sacharja zugleich ein universales Zukunftsbild.

11. Daß *Sach* 9–14 nicht dem Propheten Sacharja zugeschrieben werden dürfen, ist eine der frühesten Erkenntnisse der atl. Wissenschaft. Trotzdem möchte JUNKER die andere Möglichkeit angesichts unserer geringen Kenntnis der Entwicklung der jüdischen Eschatologie nicht ganz ausschließen. J. RIDDERBOS hält an einem einzigen Verfasser für das ganze Buch fest: den der prophetische Geist um 520 „het Macedonisch-Grieksche rijk als opvolger van het Perzische rijk heeft doen zien" (S. 40); es ist nur die Frage, wodurch sich ein solcher „Prophet" von einem Wahrsager unterscheidet.

Weitgehend ungeklärt ist die Frage der Einheitlichkeit von Sach 9–14. WEISER teilt nach inhaltlichen Gesichtspunkten in 3 Teile (9–11 3. 11 4–17 und 13 7–9. 12–14), deren erste beide den gleichen Verfasser haben, von dem je nach der Deutung auch der 3. Teil stammen kann. Auch JEPSEN nimmt einen Verfasser an, der 4 von ihm vorgefundene ältere Stücke durch Gottesreden ergänzt, miteinander verbunden und zu einer Einheit verschmolzen hat; ein späterer Ergänzer hat 9 14–17. 10 3 b–5. 7. 12 a. 12 5. 7 f. 14 1–11. 12–21 hinzugefügt. Demgegenüber möchte EISSFELDT 2 Bücher eines Deutero- (9–11. 13 7–9) und Tritosacharja (12–14) annehmen, während HORST auf das besondere Gepräge von 11 4–17. 13 7–9 hinweist und sie als von anderer Hand stammenden Anhang zu 9–11 3 versteht. Angesichts der Unterschiede der einzelnen Stücke ist die Annahme von OESTERLEY-ROBINSON am wahrscheinlichsten, daß in 9–11 (mit 13 7–9) und 12–14 zwei Sammlungen selbständiger Worte mehrerer Verfasser vorliegen, die ebenso wie Maleachi die Überschrift massa' (Ausspruch) tragen. An das Buch des letzten bekannten Propheten sind also 3 anonyme Sammlungen prophetischer Worte angehängt worden, deren zwei erste in Sach 9–11. 13 7–9 und 12–14 vorliegen. Hinsichtlich der Entstehungszeit bleiben EISSFELDT, OESTERLEY-ROBINSON und WEISER bei der vielfach vertretenen Deutung nach Ereignissen der Makkabäerzeit; demgegenüber erweist sich die durch HORST und JEPSEN erneuerte These, daß einigen Abschnitten älteres Material zugrunde liege, als nicht durchschlagend, ebensowenig die zeitliche Festlegung der jetzigen Worte im 4./3. (HORST) oder 5.–3. Jahrhundert (JEPSEN).

Da das Buch *Maleachi* offensichtlich 6 von einem Verfasser stammen

Worte enthält, ergeben sich nur geringe literarische Probleme, so dasjenige der von SELLIN vorgeschlagenen Umstellung von 3 6–12 hinter 1 5 (EISSFELDT, WEISER) und das der Feststellung späterer Zusätze (HORST: außer 3 22–24 noch 1 11–14. 2 11 f., während katholische Exegeten, z. B. JUNKER, sogar 3 22–14 für echt halten). A. VON BULMERINQ stellt in seinem an Gründlichkeit sicher unüberbietbaren Kommentar einige fragliche Thesen auf: Der um 445 gestorbene Maleachi war ein Gehilfe Esras, er denkt bei dem in 3 1 genannten Boten an seinen von Babylon aufbrechenden Meister und begleitet dessen Reform noch mit seinen letzten Worten (3 6 ff.). C. LATTEY legt allen Nachdruck auf die „eucharistic prophecy" 1 11, in der er die Messe angekündigt sieht, und auf den messianisch gedeuteten Schluß des Buches.

IV. Allgemeinverständliche Auslegung und Darstellung der Propheten

H. F. BAUGHMAN, The Minor Prophets and modern times. Philadelphia 1938. – B. BENDOKAT, Die prophetische Botschaft in der Auseinandersetzung mit der israelitischen Volksreligion. Berlin 1938. – G. A. BIRMINGHAM, God's iron. A life of the prophet Jeremiah. London 1939. – TH. BRANDT, Der Prophet der Geschichte: Jes. 40–55. Leipzig 1933. – DERS., Prophetie und Geschichte im Deuterojesaja. Wort und Geist, Festgabe für Karl Heim, Berlin 1934, S. 13–28. – J. BRICE, Seers of Israel. London 1939. – E. H. BROADBENT, The book of the prophet Jeremiah. London 1935. – S. P. CADMAN, The prophets of Israel. New York 1933. – S. L. CAIGER, Lives of the prophets. London 1936. – J. CHAINE, Introduction à la lecture des prophètes. Paris 1932, 1946 [7]. – B. D. COHON, The prophets. New York 1939. – H. L. COMINS, The Jewish prophets. Cincinnati 1936. – H. COOK, The prophets of the Bible. London 1935. – A. H. EDELKOORT, Nahum, Habakuk, en Zefanja. Amsterdam 1937. – H. FREY, Das Buch der Weltpolitik Gottes. Stuttgart 1937, 1938 [2]. – W. H. GISPEN, Uit het leven der profeten, I–II. Meppel 1932/35. – E. HAMILTON, The prophets of Israel. London 1936. – E. W. HAMOND, The seventh and sixth century prophets. London 1933. – H. HELLBARDT, Der verheißene König Israels. Das Christuszeugnis des Hosea. München 1936. – V. HERNTRICH, Jeremia, der Prophet und sein Volk. Gütersloh 1938. – H. W. HERTZBERG, Der Erste Jesaja. Leipzig 1936. – DERS., Der Zweite Jesaja. Leipzig 1939. – F. A. HERZOG, Isaias auf dem Höhepunkt seines Lebens. Luzern 1933. – H. O. HISCOX, Jeremiah, mighty man of God. New York-London-Edinburgh 1935. – M. JENNERS, Men who stood alone. Milwaukee 1934. – A. JEPSEN, Das Zwölfprophetenbuch. Leipzig 1937. – J. KROEKER, Amos und Hosea. Gießen-Basel 1932. – DERS., Jesaja der Ältere. Gießen-Basel 1934. – DERS., Die Gestalt des Propheten. Furche 20 (1934). S. 17–27. – DERS., Die Sendung des Propheten. Ebenda, S. 103–118. – DERS., Jeremia. Gießen 1937. – E. A. LESLIE, The

prophets tell their own story. Cincinnati 1939. – P. Marti, Propheten von Samuel bis Jeremia. Zürich 1935. – F. C. Morgan, Haggai. London 1935. – G. C. Morgan, Hosea: the heart and holiness of God. London 1934. – L. Noell, Die Prophetie des Alten Testaments. Düsseldorf 1935. – A. Noordtzij, De profeet Ezechiël. Kampen 1932 – E. Osterloh, Die Offenbarung Gottes in der Fremde. München 1939. – W. Riley, The man of Anathot London 1936. – J. M. Ritchie, Prophetic highlights. New York 1935. – A. R. Short, In the days of the prophet Isaiah. London 1935. – A. Stewart, Jeremiah, the man and his message. Edinburgh 1936. – H. Veldkamp, De boer uit Tekoa. Baarn 1937. – Ders., De zoen van Beeri. Franeker 1938. – P. Volz, Prophetengestalten des Alten Testaments. Stuttgart 1938. – H. van Zeller, Watch and pray: the last six Minor Prophets. London 1937

Bei diesen Schriften handelt es sich um eine Literaturgattung, deren Vorhandensein gern verschwiegen wird, obwohl sie ihr Recht neben der wissenschaftlichen Arbeit und Anspruch auf Beachtung hat. Mit der ihr eigenen Methode und ihren besonderen Blickpunkten zur Erfassung des theologisch und glaubensmäßig Wichtigen ist sie eine notwendige Ergänzung der wissenschaftlichen Untersuchungen und sollte die ihr angemessene Stelle im Rahmen der ganzen Theologie erhalten. Der an sie anzulegende Maßstab ist ein dreifacher. Da diese Schriften für den Nichttheologen bestimmt sind, müssen sie so geschrieben sein, daß er sie tatsächlich verstehen kann, also ohne theologische Geheimformeln und Gemeinplätze. Sie müssen zugleich den Reichtum und die Tiefe der prophetischen Verkündigung für das Dasein des modernen Menschen fruchtbar machen, also zutiefst theologisch sein. Und sie müssen sich von aller platten Erbaulichkeit und falschen Apologetik fernhalten und auf den Ergebnissen der atl. Wissenschaft aufbauen, deren eindringende Kenntnis erforderlich ist.

Eine brauchbare Einführung ist die des Katholiken J. Chaine, der ohne Erörterung kritischer, apologetischer oder dogmatischer Fragen die Propheten in ihre Zeitgeschichte hineinstellt und ihre Worte aus ihrer geschichtlichen Situation heraus verständlich zu machen sucht. B. Bendokat will die wichtigsten Punkte der prophetischen Botschaft in systematischer Zusammenfassung darstellen. Der leitende Gesichtspunkt ist ihr jeweiliger Gegensatz zur Verkündigung der anderen Richtungen der israelitischen Volksreligion, die als aus dem Blut und der Seele des Volkes entsprungen beurteilt wird. Als Kernstück der prophetischen Predigt gilt allerdings die messianische Weissagung als Verheißung auf Christus. Mit gutem und verständigem Gebrauch der Ergebnisse der kritischen Forschung bringt S. P. Cadman kurze Zusammenfassungen von Tätigkeit und Botschaft der einzelnen Propheten; denn: „what in them was indispensable for Jesus is indispensable for us" (S. 6). Ebenso erklärt H. Cook die geschichtlichen Hinter

gründe und Eigentümlichkeiten jedes Propheten mit nützlichen geschichtlichen Bemerkungen; über den Stand der atl. Wissenschaft zeigt er sich sehr gut unterrichtet. Erst recht gilt das für P. Volz, der in seinem Buch, das manchmal nicht einfach und oft zu ausführlich ist, die Ergebnisse seiner Lebensarbeit niedergelegt hat. P. Marti sucht die Prophetie als entscheidende Etappe der Geistesgeschichte nachzuerleben, mit ihr „zu den Quellorten unseres heute noch lebendigen Fühlens und Denkens über Gott und die Welt, über die Menschen und insbesondere über die menschliche Gemeinschaft" (S. 11) hinabzusteigen und weist darauf hin, daß das NT gerade auf seinen Höhepunkten eine Fortsetzung und Weiterführung der Prophetie ist. W. H. Gispen ist in seiner Einführung in das Leben der vorexilischen Propheten für den Bibelleser manchmal ausführlicher, als für seine Absicht nötig und erwünscht ist. S. L. Caiger läßt sich vor allem durch ein romanhaft-biographisches Interesse leiten und geht mit viel Freiheit und Einbildungskraft ans Werk. Die Exegese ist öfters zweifelhaft; Literar- und Textkritik sind ihm weder sympathisch noch nach ihrer unterschiedlichen Aufgabe genau bekannt. Für Schulzwecke bestimmt ist das Buch von E. W. Hamond mit geschichtlichen Zusammenfassungen, Charakteristiken der Propheten, Auszügen und Bemerkungen, das manchmal zu konservative von L. Noell, ebenso das von E. A. Leslie, der auf Grund exegetischer Einzelarbeit und mit nicht zuviel Phantasie die Prophetenbücher in origineller Weise in Selbstbiographien umsetzt. J. Kroeker erblickt in der Gestalt des Propheten die einzigartige Persönlichkeit, das unerschütterliche Sendungsbewußtsein und die Geistesvollmacht und verbindet mit der Sendung des Propheten sein unbestechliches Urteil, seine Dienstkonflikte und seine siegesgewissen Glaubenserwartungen.

H. W. Hertzberg hat in seiner Auslegung des Buches Jesaja den Text vorsichtig und sehr konservativ behandelt; die Auslegung ist knapp, mit Angabe der Situation der einzelnen Abschnitte. Wertvoll sind die Stellenzusammenstellungen nach Problemkreisen. J. Kroeker verbindet die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit und das geschichtliche Verständnis Jesajas mit der Fähigkeit, in die prophetische Geisteswelt einzuführen und im Zeitlichen die göttliche Offenbarung hören zu lassen. Auch die Auslegung Deuterojesajas durch H. Frey beruht auf guter wissenschaftlicher Grundlage, leidet aber unter der dem Buche aufgezwungenen gekünstelten Gliederung und der abschnittweise eingefügten theologischen Besinnung, die Deuterojesaja als erstes Zeugnis des geschichtlichen gekreuzigten und auferstandenen Herrn versteht. Die Eigenart der Betrachtung von Th. Brandt zeigt sich besonders an den Liedern vom Knecht Jahwes; sie ist christologisch, hält sich aber in erträglichen Grenzen.

Ähnlich liegt der Jeremiaauslegung von E. H. Broadbent der Gedanke

zugrunde, daß die Worte des Propheten ihre Erfüllung in Christus finden, obwohl er in der Darstellung selbst nicht besonders hervortritt. KROEKER entfaltet seine Gaben auch in der Darstellung Jeremias als des Propheten tiefster Innerlichkeit und schwerster Seelenkonflikte. V. HERNTRICH betont die Herrschaft Gottes als wesentlichen Gedanken der Verkündigung Jeremias und geht vor allem dem Verständnis wichtiger Stellen unter Hervorhebung des atl. Charakters des Propheten nach. A. STEWART ist gegenüber der Literarkritik ablehnend, obwohl dies vom Standpunkt seiner fundamentalistischen Inspirationslehre aus nichts anderes bedeutet, als daß die inspirierende Kraft des göttlichen Geistes auf diejenigen Männer beschränkt wird, deren Name zufällig an der Spitze der biblischen Bücher stehen. Andererseits ist in diesen Meditationen über jeremianische Texte ein evangelistischer Antrieb zur Entfaltung der Botschaft des Propheten und eine tiefe Überzeugung von ihrer Bedeutung spürbar. Die romanhafte Schrift von H. O. HISCOX, die – offenbar unter Verwendung einer Legende – Jeremia schließlich nach Irland gelangen läßt, sei als Kuriosum vermerkt.

A. NOORDTZIJ nimmt gegen die Krankheitshypothese KLOSTERMANNS und für die Realität der symbolischen Handlungen Ezechiels Stellung. Kennzeichnender sind seine Beurteilung der Visionen, deren übernatürlichen Charakter er trotz der Anerkennung natürlicher Erklärungsfaktoren nicht ganz zu bestreiten wagt, und seine Auffassung der Tempelbeschreibung als Ausdrucks der inneren Herrlichkeit Israels und als Symbols der messianischen Zeit, neben die er doch wieder einige Pläne dieses Tempels stellt. E. OSTERLOH hat oft gerade die schwierigen Ezechieltexte gewählt und so eine seichte Erbaulichkeit vermieden, die angesichts mancher eschatologischen Interpretation und mancher Übertragung auf gegenwärtige Probleme bestehen konnte. Es fragt sich allerdings, ob der Verfasser der Eigenart Ezechiels immer gerecht geworden ist.

A. JEPSEN empfiehlt mit Recht, die Kleinen Propheten in ihrer geschichtlichen Reihenfolge zu lesen. Die Übersetzung hält sich möglichst an den überlieferten Text, die Auslegung soll ihn in seinem geschichtlichen und theologischen Sinn dem Menschen der Gegenwart verständlich machen. Durch die Propheten wird dem Menschen sein Dasein gedeutet: Heil und Leben durch die Bindung an Gottes Willen – Schuld, die zum Gericht führt, durch jede Übertretung des göttlichen Gebotes. Unverständlich bleibt freilich, wie das Prophetenwort als Gesetzesverkündigung verstanden werden kann, so daß seine Verheißung auf eine erst kommende Erfüllung hinweist; die Propheten haben doch um die Wirklichkeit gegenwärtigen Heils gewußt. H. F. BAUGHMAN sucht Jugendgruppen die Botschaft der Kleinen Propheten und ihre Beziehung zum persönlichen und sozialen Leben der Gegenwart nahezubringen.

Über die zur Auslegung Hoseas vorgelegten Vorträge von H. Hellbardt läßt sich nichts anderes sagen, als daß sie mißlungene Beispiele einer verfehlten Auslegungsmethode sind – Variationen über dogmatische Themen, die ohne ernsthafte Berücksichtigung der geschichtlichen Voraussetzungen und Gegebenheiten an die Verkündigung Hoseas angeschlossen werden. Dagegen behandelt Kroeker Amos als den Verkünder der göttlichen Gerechtigkeit und Hosea als den Boten der vergebenden Liebe in der Situation, in der sie gestanden und aus der heraus sie den an Israel gerichteten Gotteswillen bezeugt haben. Auf guter exegetischer Grundlage interpretiert H. Veldkamp die Botschaft der beiden Propheten für die heutige Zeit, auch er mit besonderem Geschick für die Lösung dieser Aufgabe. Nach den geringen Angaben der 6 letzten Bücher der Kleinen Propheten läßt der Benediktiner H. van Zeller mit viel Psychologie und Einbildungskraft die Propheten als Menschen von Fleisch und Blut erstehen, so Nahum als Höfling und Soldaten, den man im Palast der Könige von Juda oder in ihrem Gefolge auf den Schlachtfeldern sieht und von dem man nach seinem Tode merkt, daß er mit prophetischem Charisma begnadet war. Man zweifelt nicht daran, daß diese Schrift „between supper and prayer" geschrieben ist. A. H. Edelkoort kennt die Literatur über die von ihm behandelten Propheten und ihre Zeitverhältnisse gut, wenn auch z. B. die Verbindung Zephanjas mit dem Skythensturm fraglich ist. Er beschreibt Nahum, Habakuk und Zephanja als Propheten für unsere Zeit und in einer für den modernen Menschen zugeschnittenen Art; aber darf man die Prophetie Nahums in seiner Weise auf die Großmächte unserer Zeit beziehen (S. 51)? F. C. Morgan verrät dieselbe Denkart wie Stewart; wenn seine Ausführungen über Haggai im mündlichen Vortrag auch sehr wirkungsvoll gewesen sein mögen, so vermißt der Leser doch manchmal eine tragfähige wissenschaftliche Grundlage.

V. Geschichte und Wesen der Prophetie

F. M. Th. Böhl, Het profetisme. NThSt 16 (1933), S. 133–145. – M. Buber Das Kommende, I: Königtum Gottes. Berlin 1932, 1936 ². – Ders., Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum. Eranos-Jahrbuch 1934, S. 339 bis 367. – G. Buysschaert, Het profetisme in Israël. Brügge 1936. – J. Carlebach, Die drei großen Propheten Jesajas, Jirmeja und Jecheskel. Frankfurt 1932. – W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, I. Leipzig 1933, 1950 ⁴. – O. Eissfeldt, Das Berufungsbewußtsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem. ThStKr 106 (1934/35), S. 124–156. – O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament. Gießen 1934. – A. Guilleaume, Prophecy and divination among the Hebrews and other Semites. London 1938. – H. Hackmann, Die geistigen Abnormitäten der alttestamentlichen Propheten. NThT 23 (1934), S. 26–48. – F. Häussermann, Wortempfang und

Symbol in der alttestamentlichen Prophetie. Gießen 1932. – J. Hempel, Berufung und Bekehrung. Festschrift Georg Beer, Stuttgart 1935, S. 41–61. – Ders., Prophet and poet. JThSt 40 (1939), S. 113–132. – J. Herrmann u. a., εὔχομαι usw.: C. Das Gebet im AT. ThW II, Stuttgart 1935, S. 782–799. – A. Heschel, Die Prophetie. Krakau 1936. – J. Hessen, Platonismus und Prophetismus. München 1939. – P. Humbert, Les prophètes d'Israël ou les tragiques de la Bible. Lausanne 1936. – A. Jepsen, Nabi. München 1934. – A. R. Johnson, The prophet in israelite worship. ET 47 (1935/36), S. 312–319. – J. Lindblom, Profetismen i Israel. Stockholm 1934. – Ders., Die Gesichte der Propheten. Studia Theologica 1 (1935), S. 7–28. – Ders., Die Religion der Propheten und die Mystik. ZAW 57 (1939), S. 65–74. – S. Mowinckel, „The Spirit" and the „Word" in the pre-exilic reforming prophets. JBL 53 (1934), S. 199–227. – Ders., Ecstatic experience and rational elaboration in Old Testament prophecy. Ac Or 13 (1935), S. 264–291. – H. Obbink, The forms of prophetism. HUCA 14 (1939), S. 23–28. – A. Oepke, ἔκστασις usw. ThW II, Stuttgart 1935, S. 447–457. – N. W. Porteous, Prophecy. Record and Revelation, Oxford 1938, S. 216–249. – A. F. Puukko, Ekstatische Propheten mit besonderer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Parallelen. ZAW 53 (1935), S. 23–35. – G. von Rad, Die falschen Propheten. ZAW 51 (1933), S. 109–120. – I. P. Seierstad, Problems in psychological research of Prophecy. TTK 7 (1936), S. 203 ff. – E. Sellin, Alttestamentliche Theologie, I. Leipzig 1933. – J. Szeruda, Pobożność prorocka Starego Testamentu, I: Istota i charakter (= Die prophetische Frömmigkeit des AT, I: Wesen und Charakter). Warschau 1933. – U. Wells, The prophets of Judah on the background of history. London 1932.

1. Zunächst sind einige *zusammenfassende* Darstellungen zu erwähnen, ohne daß sie in diesem Zusammenhang für jedes der vielen Einzelprobleme ausgewertet werden können. W. Eichrodt behandelt als „charismatische Führer" Israels u. a. die Seher mit der Gabe des Hellsehens, den Nebiismus mit der Gruppenekstase und die klassische Prophetie mit ihrer durch die neuerlebte Gotteswirklichkeit bedingten Eigenart. E. Sellin behandelt die einschlägigen Probleme nur ganz kurz. Dem aus sprachlichen Gründen leider nur schwer zugänglichen Werk von J. Lindblom dient als Grundlage ein religionsgeschichtlicher Überblick über die prophetischen Wesenserscheinungen überhaupt, wonach der Prophet ein inspiriert-ekstatischer Verkünder göttlicher Offenbarung auf Grund eines Bewußtseins besonderen Rufes und göttlichen Zwanges ist. Nach den „primitiven" Nebiim, deren kanaanäischer Ursprung nicht sicher nachweisbar ist, wird die vor- und nachexilische „Gerichts- und Reformprophetie" behandelt; der Nachdruck liegt auf dem Theologischen. Demgegenüber hält F. M. Th. Böhl die ekstatische Prophetie für eine außerisraelitische Bewegung, in einem anderen Kulturkreis entstanden und von Menschen anderer Rasse getragen; M. Buber sieht

den geschichtlichen Ursprung des frühen Nabitums in den nachmosaischen und -josuanischen Erschütterungen und schreibt ihm die echte Gabe des Wortes zu, zu der die Ekstatik als Wandlung der Seele gehört, aus der sich das legitime „Aussprechen" gebiert – während die anderen Forscher gerade die beherrschende Stellung des „Geistes" statt des „Wortes" als für das Nabitum kennzeichnend betrachten. Auf das Verhältnis der Prophetie zur Mystik ist LINDBLOM in einem besonderen Aufsatz eingegangen. Es kann nicht von den gemeinsamen ekstatischen Erlebnissen aus beurteilt werden, die als psychische Phänomene in den verschiedensten Religionen auftreten, sondern nur vom inneren Wesen dieser beiden Glaubenshaltungen aus. Dann stehen sie sich als introspektive (Gottsuchen im Inneren des Menschen) und zirkumspektive Frömmigkeit (Weg Gottes zum Menschen von außen nach innen und oben nach unten) gegenüber. Das Wesen der Prophetie ist nicht unio mystica und religiöse Introspektion, sondern Glaube und Gehorsam. N. W. PORTEOUS betont vor allem die Anknüpfung der Propheten an die jahwistische Tradition, warnt vor Überschätzung ihrer ekstatischen Erlebnisse und einer Gleichstellung mit den Nebiim, von denen sie das testimonium spiritus sancti internum trennt. In theologischer Hinsicht stellt er die Eigenart des prophetischen Glaubens an das eschatologische Gerichts- und Heilswirken Gottes in der Geschichte heraus. Eine eigenartige Gesamtschau nach dem Leitbild des Tragischen hat P. HUMBERT entworfen. Die Propheten sind infolge ihrer außergewöhnlichen Wesensmerkmale tragische Persönlichkeiten mit der tragischen Botschaft vom radikalen Gegensatz Gott – Mensch, Glaube – Unglaube auf der tragischen Bühne ihrer Zeit. Der Gerechtigkeit Gottes und dem Gefühl des Nichtsseins des Menschen entsprechen aber die Liebe Gottes und das Bewußtsein des Kindseins im NT, so daß die Tragödie der Prophetie ihre Peripetie im Evangelium findet und mit ihm eine tragische Einheit bildet. Allerdings erhebt sich die Frage, ob diese Deutung zutrifft; ist die Prophetie wirklich nur tragisch, kennt sie nur die Gerechtigkeit Gottes und nur das Gefühl menschlichen Nichtsseins?

Auf breiter geschichtlich-religionsgeschichtlicher Grundlage sucht A. GUILLEAUME die Prophetie darzustellen; er zieht dazu die sumerisch-babylonische und die arabische Religion heran, behandelt aber auch das spätere jüdische und arabische Verständnis der Prophetie. Den größten Raum nimmt die Darstellung der atl. Prophetie in Entwicklung, Aufstieg und Fall ein, ihr Verhältnis zur Magie, die Rolle der Ekstase, der Glaube der Propheten, der Unterschied von wahrer und falscher Prophetie. Als besonders wichtig wird der Gesichtspunkt erscheinen, daß die prophetische Inspiration nicht als Eindringen des Göttlichen in die menschliche Persönlichkeit, sondern als eine göttliche Antwort auf die menschliche Unterwerfung und Mitwirkung zu betrachten sei, während Ekstase und Trance, die auch im Heidentum

vorkommen, lediglich Akzidentien sind, von der Prophetie losgelöst werden können und die innere Realität der Inspiration nicht berühren. Manches scheint fraglich; so die Behauptung, daß das Vorhersagen der Zukunft von der Prophetie unablösbar sei (S. 107 ff.) oder daß z. B. Amos nicht die Opfer an sich, sondern nur diejenigen schlechter Menschen mit unlauteren Motiven verwerfe (S. 369 ff.).

J. Hessen [1]) stellt einen interessanten Vergleich zwischen Prophetie und Platonismus als geistigen Höchstwerten der Menschheit an, deren Bund in der Symbiose von Christentum und Griechentum das geistige Schicksal des Abendlandes bestimmt hat. Allerdings fällt infolge dieser letzteren Erweiterung der 2. (kirchengeschichtliche) Teil des Buches stark ab. Im 1. Teil werden in Gegenüberstellung der Geisteshaltungen Prophetie und Platonismus nach dem Doppelaspekt des Seins gegliedert: In ontologischer Sicht bedeutet Prophetie Einstellung des Geistes auf das Dasein, Platonismus auf das Sosein; in anthropologischer Sicht vertritt die Prophetie eine aktive, willensmäßige Haltung, der Platonismus eine kontemplative, erkenntnismäßige. Von da aus werden in Gegenüberstellung der beiden Geisteswelten Gottesidee, Weltbild und Idee des Menschen behandelt. Dadurch ergibt sich ein eindrucksvolles Bild der prophetischen Daseinshaltung, obwohl zugunsten des Kontrastbildes gelegentlich Akzentverschiebungen zu bemerken sind. Nachteilig wirkt sich ferner aus, daß die geschichtliche Entwicklung der Prophetie und ihre Stellung innerhalb all der verschiedenen Ausprägungen des atl. Glaubens stark zurücktreten.

2. Während man sich früher damit begnügte, den Seher und den Nabi vom Schriftpropheten zu unterscheiden, hat sich (vor allem im Anschluß an S. Mowinckel und G. Hölscher) das Problem der *Kultpropheten* ergeben, die z. B. O. Eissfeldt in der Darstellung der literarischen Gattungen an den entsprechenden Stellen schon weitgehend berücksichtigt (S. 76, 78, 116 f., 122, 125–127, 129). Freilich blicken wir vorläufig nur auf die ersten Anfänge der Forschung und stellen mehr abtastende Versuche als grundlegende Ergebnisse fest.

Wichtig ist zunächst der Aufsatz von A. R. Johnson. Während Mowinckel in den Kultpropheten eine Verbindung von Elementen der Seher und der ekstatischen Nebiim sah, führt J. die Linie Hölschers weiter, indem er vom Seher nur den frühen Typ des Nabi mit seinem aufgeregten Gehaben unterscheidet und ihn als den mit Kultus und Heiligtum eng verbundenen Kultpropheten versteht (so z. B. auch Eichrodt, I S. 168). Ist nach seinen Belegen aus den Prophetenlegenden und -schriften die kultische

1) Vgl. die ausführliche Besprechung durch R. Bultmann in ThR N. F. 16 (1944), S. 1 ff.

Rolle bestimmter Propheten als Sprecher im Namen Jahwes und Anrufer seines Namens neben den Priestern ebensowenig mehr zweifelhaft wie ihre unvermeidliche Geringschätzung nach dem Untergang Judas, der ihre Heilsbotschaft Lügen strafte, und ihr Zusammenhang mit den levitischen Tempelsängern in nachexilischer Zeit, so bedarf die geschichtliche Einordnung der frühen Kultpropheten noch weiterer Klärung. Vielleicht ist doch anzunehmen, daß sie neben Sehern und Nebiim eine besondere Gruppe gebildet haben; denn wenn auch die Nebiim öfters mit Heiligtümern als Zentren des religiösen Lebens verbunden waren, so läßt manches darauf schließen, daß es neben ihnen Propheten gegeben hat, die unmittelbar zum Kultpersonal eines Heiligtums gehört haben.

Nach dem von A. JEPSEN auf soziologischer Grundlage gezeichneten Bild sind die Nebiim nach der Landnahme allmählich ein fester Berufsstand und von David nach kanaanäischem Vorbild in eine amtliche Stellung neben den Priestern eingesetzt worden. Nach der Reichsspaltung ist das Nabitum in Nordisrael – unterstützt von den unteren Volkskreisen – in Gegensatz zu König- und Priestertum geraten; es war ein freier Stand, der sich eine entsprechende Standestradition schuf. Währenddessen behielten die Nebiim in Juda ihre amtliche, aber vom König abhängige Stellung bei; erst nach 721 flüchtete ein Teil der freien nordisraelitischen Nebiim nach Juda, so daß von da an „Nabi" nicht mehr nur in berufsständischem, sondern in allgemeinem Sinn gebraucht wurde und eine neue Geschichtsbetrachtung entstand. Doch gibt die Art der Quellenbehandlung durch J. zu mancherlei Bedenken Anlaß. Sollten nicht doch schon vor 721 in Juda und Israel „freie" Nebiim und Kultpropheten nebeneinander zu finden gewesen sein?

Noch auf ein weiteres Problem führt J. Nach ihm sind die sog. Schriftpropheten nicht nur mit den Nebiim nicht auf eine Stufe zu stellen, sondern haben sich selbst auch niemals mit diesem Namen bezeichnet und werden in der echten alten Überlieferung niemals so genannt. Aber so einfach ist die Lösung nicht; denn z. B. Am 2 11. 3 8 werden keineswegs durch Am 7 14 als unecht erwiesen[1]). Von dem vieldeutigen und -verwendeten Begriff „Nabi" aus kommt man nicht weiter, wie J. ungewollt zeigt, da er auch von den Schriftpropheten unbefangen gebraucht werden kann, ohne daß sie deswegen schon mit den ekstatischen oder kultischen Nebiim und ihren Genossenschaften auf eine Stufe zu stellen wären. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die sog. Schriftpropheten aus den Reihen der Nebiim kamen, wie PORTEOUS meint, oder daß Jeremia zum Tempelpersonal gehört hat, wie S. MOWINCKEL annimmt, und kein wesentlicher Unterschied in der Stellung beider Gruppen bestehe. Allerdings mögen die äußeren Unterschiede der großen Propheten, die gegenüber den Sehern wohl klar sind,

1) Am 2 12. 3 7 sind aus anderen Gründen unecht.

gegenüber Nebiim und Kultpropheten oft gering gewesen sein; aber immerhin sind die großen Propheten weder berufsmäßig noch als Tempelpersonal tätig gewesen, und ihre Tätigkeit war nicht erblich, sondern durch eine besondere Berufung begründet. Vor allem aber sind die von allen anderen Prophetengruppen durch ihre Daseinshaltung und ihre Botschaft auf schärfste geschieden.

In der Untersuchung dieser Probleme besteht noch eine ebenso wichtige wie dringende Aufgabe. Dabei dürfen für das Problem der Kultprophetie nicht nur Geschichtsbücher und Psalmen herangezogen werden; wie die bisherigen Untersuchungen z. B. zu den Büchern Nahum, Habakuk und Joel zeigen, muß nunmehr auch unter den sog. Schriftpropheten zwischen echter und kultischer Prophetie unterschieden werden, so daß sich in manchem ein verändertes Bild ergeben dürfte, das sich bis in die Darstellung der atl. Theologie hinein auswirkt.

Dem theologischen Problem hat G. VON RAD sich schon zugewendet. Er erblickt in den mehrfach angegriffenen falschen Propheten solche Kultpropheten, die in der Frage nach dem Schicksal des eigenen Volkes durchweg eine national-religiöse Heilserwartung vertreten. Ob man sie allerdings im Deuteronomium wiederfinden kann (18 15 ff.: Schutz vor Beunruhigung durch Unheilspropheten) mag fraglich sein; ebenso die Ansicht, daß mit ihrer Bindung an den Kultus noch kein Kriterium über wahr und falsch gegeben sei – denn infolge dieser Bindung werden sie eben doch durch das Dogma kontrolliert. Richtig ist sicherlich, daß – nach Jeremia – Jahwes Wort gegenüber allen anderen Offenbarungsformen ganz auf sich selbst stehen und damit sogar dem Mißverstehen und der Verneinung ausgesetzt sein soll. Und ferner wird die Geschichte, in der Jahwe waltet, den Propheten bestätigen oder verwerfen, so daß er ihr in völliger Ungesichertheit gegenübersteht. Das ist eine klarere Unterscheidung als die von MOWINCKEL und H. OBBINK, nach denen die falschen Propheten Ekstatiker waren, die wahren dagegen nicht.

3. In der Beurteilung der Bedeutung der *Ekstase* für die Propheten hat die frühere extreme Anschauung, nach der jedes Prophetenwort aus einem ekstatischen Erlebnis hervorgegangen sei, einer ruhigeren Betrachtungsweise Platz gemacht, für die etwa die Darstellung von EICHRODT kennzeichnend ist, dem A. OEPKE folgt. A. HESCHEL lehnt die Annahme der Ekstase überhaupt ab, da sie in heidnischer Umgebung, im Kultus wurzele, nach dem Einswerden und Aufgehen des menschlichen Ich in der Gottheit strebe und aus dem persönlichen Bedürfnis des Mystikers um ihrer selbst willen gesucht werde. Hier liegt offensichtlich ein Mißverständnis vor; denn die prophetische Ekstase ist etwas anderes als die mystische, worauf GUILLEAUME hinweist und was LINDBLOM genauer ausführt: Die Ekstase wird

weder für andere Menschen als erforderlich betrachtet, noch ist sie für den Propheten selbst Ausdruck oder Höhepunkt seines Glaubens, sondern lediglich ein psychischer Zustand, die Umschüttelung des normalen Seelenlebens unter dem Eindruck der großen, die Propheten beherrschenden Gedanken. Ähnlich vergleicht GUILLEAUME sie mit dem anomalen Zustand großer Dichter und Denker während des Höhenflugs ihrer Gedanken. MOWINCKEL bezeichnet die ekstatischen Erfahrungen sogar als sachlich unwesentlich gegenüber der „Besessenheit" durch eine leitende, die ganze Person ergreifende Idee. Die Bedeutung dieser Erfahrung für das praktische Leben wird mittels der „geistigen Tätigkeit", des rationalen Elements oft in kurze Formeln zusammengefaßt, begründet und in künstlerische Form gebracht. Die Propheten sind danach Männer, die auf Grund einer neuen, ihnen geschenkten Gotteserfahrung rational abwägen und urteilen.

Bei der weiteren Untersuchung dieser Frage sollten die Fehler vermieden werden, die PORTEOUS anprangert: 1. Man darf auf Parallelen kein zu großes Gewicht legen und unsere geringen Kenntnisse der atl. Prophetie nicht unkritisch erweitern. 2. Man darf sich nicht nur auf ein oder zwei atl. Stellen berufen, z. B. auf Jes 21 für die Annahme einer Spaltung der Persönlichkeit. 3. Man darf nicht alle atl. Erscheinungen so behandeln, als ob sie auf derselben Stufe lägen. 4. Man darf nicht a priori annehmen, daß die prophetische Erfahrung modernen psychologischen Methoden unmittelbar zugänglich ist. Hinzuzufügen ist noch: 5. Man darf die Ekstase nicht völlig isoliert behandeln; die ist nur eine der geheimen Erfahrungen der Propheten, in deren Gesamtzusammenhang sie betrachtet werden muß. – Der 1. Punkt ist bei der Verwertung der interessanten Beispiele ekstatischer Erscheinungen zu beachten, die A. F. PUUKKO bei den arktischen Völkern und in Finnland gesammelt hat. Ein Beispiel für Fehler nach dem 2. Punkt sind die Ausführungen von BÖHL, der unter Berufung auf Jes 21 bei den Propheten eine Bewußtseinsspaltung annimmt und bei Jeremia nachträgliche Überlegungen über diesen Zustand der Willenlosigkeit findet, in dem Gott den Propheten gegen dessen Willen bestimmte Worte sagen läßt, da dieser Zwang doch wohl nach Am 3 8 zu erklären ist. Ein Beispiel für Fehler nach dem 3. und 4. Punkt liefert H. HACKMANN, der bei den Propheten geistig-seelische Abnormitäten, vor allem Schizophrenie, entdeckt, die sie mit anderen ihrer und späterer Zeiten teilen; was sie von diesen unterscheidet, ist die Beherrschung ihres Wesens durch die eigenartige Frömmigkeit, der sich auch die abnorme Anlage unterordnet.

4. Besonderes Interesse fand der Problemkreis der prophetischen Inspiration oder des *Offenbarungsempfangs*. Eine längst erforderliche psychologische Untersuchung hat F. HÄUSSERMANN vorgelegt. Zwar ist manches sehr einseitig dargestellt; so ist kaum anzunehmen, daß der Wortempfang

ursprünglich überhaupt visuellen Charakter hatte, obwohl das „Wort" erst an zweiter Stelle kommt und die Formulierung der Erkenntnisse geheimer Erfahrungen ist; und erst bei dieser Deutung der Erfahrung wirkt der Prophet mit, nicht schon beim Offenbarungsempfang selbst, d. h. beim Innewerden besonderer Erkenntnisse durch das Mittel der geheimen Erfahrungen. Daher weist Böhl mit Recht darauf hin, daß die göttliche Offenbarung durch ein subjektives Medium hindurchgehe und geformt werde. Nur der Inhalt, der Gedanke selbst kommt von außerhalb des Willens der Propheten, die diese Eindrücke dann aufgezeichnet, ausgearbeitet und auf die geschichtliche Lage zugepaßt haben. Man muß also auch ihre menschliche Persönlichkeit mit allen Verschiedenheiten von Anlage und Charakter, Zeit und Umgebung beachten. Auch gegen H.s Deutung mancher „Symbole" erheben sich Bedenken; die in Am 3 8. 5 19. Jes 7 18 f. genannten Tiere sind sicher nicht Symbole für Wesen und Wirken Jahwes, sondern haben einen anderen, viel einfacheren Sinn. Es ist auch nur schwer vorstellbar, daß Jesaja während seiner Berufungsvision dreimal aus der Ekstase herausgerissen, ins Bewußtsein und wieder in Ekstase versetzt worden sein soll. Aber darüber ist nicht zu vergessen, daß H. in Beantwortung der Frage, wie der Prophet zu der Gewißheit kommt, daß Jahwe zu ihm geredet habe, das psychologische Merkmal für den Offenbarungsempfang angibt: „Er hat ein besonderes inneres Erlebnis gehabt, und muß nun dieses als eine Botschaft Jahwes betrachten, einmal weil er sich bewußt ist, daß es nicht seine eigene Tat oder Ergebnis seines Nachdenkens oder ihm anderweitig vermittelt ist, zum andern, weil es ihm nur verständlich wird, wenn er es mit seinen bisherigen Erfahrungen und Überzeugungen vom Wesen und Wirken seines Gottes in Verbindung bringt" (S. 102), wobei aber zu bedenken ist, daß das innere Erlebnis noch der Deutung bedarf (S. 127). Auch Mowinckel weist darauf hin, daß das erhaltene „Wort" mit dem übereinstimmen und daran geprüft werden muß, was dem Propheten von Jahwe und seinem Wesen bekannt ist.

Das ist ein notwendiges psychologisches Merkmal und die entgegengesetzte Haltung nicht recht verständlich. Es ist wohl richtig, wenn J. Carlebach an Jeremia zeigt, daß dessen Ableitung des bevorstehenden Untergangs Judas aus dessen Schuld auf einer durch Zeitbetrachtung gewonnenen Erkenntnis statt auf göttlicher Eingebung beruhen kann; aber ist es ein überintellektuelles Element, wenn er zugleich den Untergang für bedingt vermeidlich hält? Auf jeden Fall ist es falsch, daraus ein Schlußverfahren abzuleiten: Der Prophet, der droht *und* verheißt, muß von einem jenseits der gesetzmäßigen Bestimmtheit menschlicher Handlungen Stehenden abhängen. Auch A. Heschel bringt sein trotz der geschraubten Ausdrucksweise sehr beachtenswertes Buch um die letzte Tiefe durch die Beschränkung auf das prophetische Bewußtsein, als dessen Grundlage er die Eingebung

(Inspiration) versteht, die mit der Ekstase oder der dichterischen Inspiration nicht in inneren Zusammenhang gebracht werden dürfe. Es geht ihm zunächst um den Nachweis, daß die Propheten sich Gott nicht nur so vorgestellt haben, wie sie ihn darstellen. Der Prophet steht im Verhältnis der Sympathie, des Mitfühlens zu Gott und nimmt die ihm in der Eingebung begegnende Hinwendung Gottes so vollkommen in sich auf, daß er zum reinen Sprachrohr des göttlichen Willens wird Es geht H. weiter darum, an der prophetischen Gotteserfahrung deutlich zu machen, daß metaphysische Gotteserkenntnis nicht möglich ist, statt dessen vielmehr ein Gottesverständnis auf Grund des Ausdrucks des sich in seinen Willensäußerungen zum Menschen hinwendenden Gottes. Gott wird recht nur in seiner Beziehung zum Menschen, in seiner Hinwendung mit Zorn und Zuneigung verstanden. Dem entspricht beim Menschen das Einswerden mit Gott im Wollen und Fühlen, nicht im Wesen. Hier sind, wie bei HESSEN, wichtige Merkmale des prophetischen Glaubens erkannt worden.

HESCHEL kommt dem theologischen Problem auch näher als O. GRETHER. Denn die Nebeneinanderstellung von Wort Jahwes, Vision, Traum, Nachtgesicht und Orakel ist bedenklich. Das „Wort" ist doch wohl der kundgegebene Gedanke oder Wille Gottes; denn es geht nicht darum, daß Gott dem Menschen etwas mitteilt, damit daraus eine bloße Kenntnis erwachse, die ohne Einwirkung auf das menschliche Verhalten bliebe, sondern immer darum, daß Gott etwas vom Menschen will (L. KÖHLER in ThR N. F. 8 [1936], S. 269). Diese göttliche Willensmitteilung vollzieht sich aber durch das Mittel der geheimen Erfahrungen und wird vom Propheten formuliert und ausgesprochen (vgl. MOWINCKEL, S. 63).

Trotz all dieser Untersuchungen fehlt noch ein theologisches Merkmal für die Offenbarung, „welches ihren Inhalt gegen Willkür und Zufälligkeit sichert und ihr dadurch das Wesen völliger Zuverlässigkeit, eben der Wahrheit, gibt" (KÖHLER, a. a. O., S. 271). Eine volle Sicherung, die dem Hörer des Prophetenwortes die eigene Entscheidung über seine innere Wahrheit abnimmt, gibt es nun freilich nicht; aber die Frage nach einem theologischen Merkmal für den Offenbarungsempfang neben dem psychologischen ist berechtigt. MOWINCKEL kommt ihm nahe, wenn er feststellt, daß die klassischen Propheten nicht mehr wie die alten Nebiim vom „Geist Jahwes" als der treibenden Kraft sprechen, sondern das „Wort Jahwes" haben, das sich gegen ihre Wünsche und Neigungen durchsetzt und als fremde Macht über sie kommt, sich aber durch seinen überzeugenden Inhalt und seine folgerichtigen Forderungen ausweist. Denn das bedeutet letztlich, daß die empfangene Offenbarung nicht einfach die typische menschliche Daseinshaltung bestätigt, sie vielmehr erschüttert und in Frage stellt und darüber hinaus eine neue Daseinshaltung erstehen läßt, die von der bisherigen nicht

nur gradweise, sondern grundsätzlich verschieden und von besonderer Art ist. Daraus ergibt sich zunächst, daß es fraglich wird, ob und wieweit kultprophetischen Worten (z. B. Nahum, Habakuk, Joel) ein prophetischer Offenbarungsempfang zugrunde liegt; man kann dafür nicht einfach auf ihre Jahweorakel verweisen, da deren Formulierung durch die jeweilige Prophetenpersönlichkeit bedingt ist. Und weiter ergibt sich die Frage, wie weit ein Prophetenwort überhaupt die an den Propheten ergangene Offenbarung bezeugt; ist es doch zunächst ein Zeugnis ihrer Reaktion auf die Offenbarung, d. h. ihres Glaubens. Hier gibt es keinen sichernden Beweis, nur eine persönliche Entscheidung angesichts des erhobenen Anspruches.

5. Schließlich einige kurze Hinweise auf die Behandlung von Einzelfragen. O. Eissfeldt gibt einen Überblick über die seit Duhm geleistete Arbeit hinsichtlich der Erforschung des prophetischen Berufungsbewußtseins mit besonderer Hervorhebung der Ich-Berichte. J. Hempel zeigt die Strukturgleichheit zwischen dem Berufungserlebnis des Propheten und dem Bekehrungs- (und Anfechtungs-) Erlebnis des Frommen im „Fremdheitscharakter" des Erlebens selbst, in einem anderen Aufsatz die besondere Art der prophetischen Verkündigung am Vergleich prophetischen und dichterischen Selbstbewußtseins bei den atl. Propheten und bei Aischylos, vor allem in seiner Zeichnung der Kassandra. Auch Buber sucht durch Vergleiche mit dem Griechentum die sinnbildliche Existenz in der Welt der Prophetie deutlich zu machen, in der die ganze menschliche Person zum Mund Gottes wird. J. Lindblom gliedert die Gesichte der Propheten psychologisch in Halluzinationen, ekstatische Visionen (plastisch, dramatisch, autodramatisch), sublimierte Wahrnehmungen, revelatorische Phantasiegebilde und literarische Gebilde. J. Herrmann faßt bei der Darstellung des Gebets im AT die prophetischen Äußerungen kurz zusammen und verweist besonders auf Jeremia, in dessen prophetischen Reden sein persönliches Gebetsleben immer wieder durchbricht.

VI. Vorstellungswelt und Verkündigung der Prophetie

K. Beyer, Spruch und Predigt bei den vorexilischen Propheten. Theol. Diss. Erlangen 1933. – F. M. Th. Böhl, Priester und Prophet. NThSt 22 (1939), S. 298–313. – A. van den Born, De symbolische handelingen der oud-testamentische profeten. Utrecht-Nijmegen 1935. – A. Causse, Les prophètes et la crise sociologique de la religion d'Israël. RHPhR 12 (1932), S. 97–145. – F. Ceuppens, De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento. Rom 1935. – D. L. Cooper, The prince of the prophetic word. Bibl sacra 91 (1934), S. 45 bis 432. – J. Coppens, Les particularités du style prophétique. NouvRTh 4 (1932), S. 673–693. – R. S. Cripps, The prophets and the atonement. Londo

1933. – E. K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart 1936. – W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, I–III. Leipzig 1933/39, 1950 [4]. [3]. – K. Elliger, Prophet und Politik. ZAW 53 (1935), S. 3–22. – Ders., Nochmals „Prophet und Politik". ZAW 55 (1937), S. 291–295. – P. Fiebig, Volk und Staat bei den alttestamentlichen Propheten. Geisteskampf der Gegenwart 69 (1933), S. 371–383. – G. Friedrich, *εὐαγγελίζομαι* usw. ThW II, Stuttgart 1935, S. 705–735. – W. C. Graham, The prophets and Israel's culture. Chicago 1935. – J. Hempel, Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie. Göttingen 1936. – Ders., Das Ethos des Alten Testaments. Berlin 1938. – Ders., Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum. Leipzig 1938. – V. Herntrich, *κρίνω* usw.: B. Der at.liche Begriff מִשְׁפָּט. ThW III, Stuttgart 1938, S. 922–933. – M. Hoepers, Der Neue Bund bei den Propheten. Freiburg i. B. 1933. – M. Hoschander, The priests and the prophets. New York 1938. – J. A. Huffman, Messianic hope in both Testaments. Upland (Ind) 1939. – P. Humbert, Die Herausforderungsformel „hinnenî êlékâ". ZAW 51 (1933), S. 101–108. – P. van Imschoot, L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament. Eph Theol Lov 1936, S. 201–220. F. M. Issermann, Rebels and saints. The social message of the prophets of Israel. St. Louis 1933. – L. Köhler, Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1936, 1947 [2]. – A. Lamorte, La notion de rouah chez les prophetes. Ét th rel 1933, S. 97–111. – A. Lauha, Israelin profeettain historian käsitysn. Helsinki 1938. – A. Lods, La religion d'Israël. Paris 1939. – W. E. Müller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament. Theol. Diss. Leipzig. Borsdorf-Leipzig 1939. – P. A. Munch, The expression bajjôm hāhū'. Oslo 1936. – C. R. North, Sacrifice in the Old Testament. ET 47 (1935/36), S. 250–254. – W. O. E. Oesterley, Messianic prophecy and extra-israelite beliefs. Church Quart R 119 (1934/35), S. 1–11. – O. Procksch, Der Staatsgedanke in der Prophetie. Gütersloh 1933. – Ders. u. a., *ἅγιος* usw. ThW I, Stuttgart 1933, S. 87 bis 116. – Ch. M. Prugh, Der Patriotismus der Propheten Israels. Theol. Diss. Heidelberg 1935. – G. Quell u. a., *ἀγαπάω* usw. ThW I, Stuttgart 1933, S. 20 bis 55. – Ders. u. a., *διατίθημι* usw. ThW II, Stuttgart 1935, S. 105–137. – G. von Rad u. a., *δοκέω* usw. ThW II, Stuttgart 1935, S. 235–258. – Ders. u. a., *εἰρήνη* usw. ThW II, Stuttgart 1935, S. 398–418. – L. Rost, Israel bei den Propheten. Stuttgart 1937. – H. Sasse, *αἰών* usw. ThW I, Stuttgart 1933, S. 197–209. – Ch. Schmerl, Die Völkerorakel in den Prophetenbüchern des Alten Testaments. Theol. Diss. Heidelberg. Würzburg 1939. – E. Sellin, Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage, I–II. Leipzig 1933 (II 1936 [2]). – G. Stählin, *κοπετός* usw. ThW III, Stuttgart 1938, S. 829–860. – W. Staerk, Soter, I: Der biblische Christus. Gütersloh 1933. – H. Stewart, The stronghold of prophecy. London 1935. – U. Türck, Die sittliche Forderung der israelitischen Propheten des 8. Jahrhunderts. Theol. Diss. Göttingen 1935. – R. de Vaux, Le „Reste d'Israël" d'après les prophètes. R Bibl 42 (1933), S. 526–539. – W. Vollborn, Innerzeitliche oder endzeitliche Gerichtserwartung? Theol. Diss. Greifswald. Kiel 1938. – F. Weinrich, Der

religiös-utopische Charakter der „prophetischen Politik". Gießen 1932. – A. C. Welch, Prophet and priest in Old Testament. London 1936. – H. W. Wolff, Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche. ZAW 51 (1933), S. 1–22. – Ders., Das Zitat im Prophetenspruch. München 1937. — M. J. Wyngaarden, The future of the kingdom in prophecy and fulfillment. Grand Rapids 1934.

1. Die bisherigen Ergebnisse der Untersuchung der Formen der prophetischen Verkündigung, der *Gattungen*, lassen sich am besten den beiden Einleitungen von O. Eissfeldt und A. Weiser entnehmen. Der erstere nennt unter den Prosagattungen die Visionserzählungen und die Selbstberichte der Propheten, unter den Sprüchen den in Droh- und Verheißungsspruch zerfallenden Weissagungsspruch und den in Schelt- und Mahnwort zerfallenden Warnspruch als Urgattungen, die zu größeren Einheiten („Gedichten") zusammengestellt werden können. Zu diesen treten noch alle möglichen anderen Gattungen, die z. T. nur genannt (S. 87), z. T. auch genauer besprochen werden (S. 98–108, 125 f., 129). Weiser nennt profane Liedgattungen (bes. S. 27–29), einzelne kultische Lieder (S. 33 f.), die Sprüche fast genau so wie Eissfeldt, schließlich nach verschiedenen Einzelheiten biographische Erzählungen über die Propheten (S. 56). Die kurze, oft summarische Aufzählung läßt erkennen, daß wir von einer angemessenen Erfassung und Durchleuchtung der verschiedenen prophetischen Gattungen noch weit entfernt sind. Als erforderlich erscheinen angesichts der verwirrenden Mannigfaltigkeit zunächst sorgfältige Einzeluntersuchungen, die die einzelnen Gattungen für sich (gegebenenfalls bei nur einem Prophetenbuch) und im Zusammenhang der ganzen prophetischen Verkündigung darstellen.

K. Beyer möchte bei den vorexilischen Schriftpropheten feststellen, wieweit einzelne Gattungen allein Verkündigungen bilden und wieweit mehrere zu Verkündigungseinheiten zusammengefaßt sind. Abgesehen von dem mißverständlichen Ausdruck „Predigt" zeigt das Ergebnis, daß eine solche Untersuchung noch verfrüht ist; die in Jes 1 2–26. 5 1–7. 28 1–22. Am 4 4–12. 5 4 f. 14 f. 5 18–27. Zeph 2 1–15 u. a. Stellen enthaltenen Einzelworte wird man schwerlich zu Predigten zusammenfassen dürfen. H. W. Wolff hat die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilsworte untersucht und erkennt nach dem äußeren Aufbau 4 Typen: Begründung (b) – Weisung (a), a–b, b–a–b oder a–b–a. Hinsichtlich der inneren Beziehung von Begründung und Zukunftsdeutung ergibt sich, daß der Prophet durch die Begründung vom bloßen Boten zum „Mittler" wird; während er das Kommende in der Zukunftsweisung nur ankündet, gestaltet er es in der Begründung selbst mit. Um ein theologisches Problem geht es W. in der Untersuchung des Zitats im Prophetenspruch. Allerdings wird zunächst der exegetische Tatbestand erhoben und festgestellt, daß die von den Propheten angeführten

Zitate der Verlebendigung, Verdeutlichung oder ironischen Vergröberung der gegnerischen Haltung dienen. Aber die Behandlung der literarischen Probleme wird zugunsten der theologischen Erörterung abgebrochen, nach der der Prophet im Zitat den sündigen Gegensatz seiner Hörer gegen Gott aufzeigt, der im Wort des Propheten selbst eindeutig und unentschuldbar gemacht wird, während es positive Anknüpfung nur an Gott selbst geben soll. Aber wie verhalten sich dazu z. B. Am 3 3–6. Jes 28 23–29 als aus der Diskussion entstandene Worte? Eine wertvolle Monographie über die symbolischen Handlungen der Propheten hat A. VAN DEN BORN vorgelegt. Er hält diese Handlungen, deren Berichte leider nicht als Literaturgattung untersucht werden, teils für wirklich ausgeführt, teils jedoch für literarische Fiktion; sie sind keine magischen Handlungen, sondern durch die im Alltag gebräuchlichen angeregt; und sie dienen der mündlichen Verkündigung und sind als media praedicandi von ihr her zu verstehen. Sehr ausführlich werden die einzelnen Berichte von Ahia von Silo bis Sacharja exegetisch behandelt. In manchen Fragen, so in denen nach Ursprung, Zweck und Eingliederung der symbolischen Handlungen in die prophetische Verkündigung dürfte die Sachlage allerdings verwickelter sein, als sie bei v. D. B. erscheint. CHR. SCHMERL hat von seiner Untersuchung der Völkerorakel nur die beiden ersten Kapitel vorgelegt; im zweiten zeigt er eindrücklich den abrupten Stil und die konkrete Sprache dieser Orakel. P. HUMBERT untersucht die mit der Formel „hinneni eleka" oder ihrer Variante „hinneni ʿal" beginnenden Stellen nach Aufbau und Inhalt und zeigt, daß den verwendeten Bildern der Verlauf eines Zweikampfes zugrunde liegt. So erklärt sich die Formel als ursprüngliche Herausforderung zum Zweikampf. G. STÄHLIN bringt Grundsätzliches und Einzelheiten zur prophetischen Totenklage; freilich ist die literarische Grundlage nicht vollständig (es fehlt z. B. Ez 26 15–18) und für die volle Ausschöpfung des theologisch Bedeutsamen nicht breit genug.

2. Sucht man nach einer *zusammenfassenden* Darstellung der prophetischen Verkündigung, so sieht man sich zunächst an einige Artikel des Theologischen Wörterbuchs zum NT (G. FRIEDRICH über Verkündigung der Freudenbotschaft, V. HERNTRICH über מָשַׁח, O. PROCKSCH über Heiligkeit, G. QUELL über Liebe und Bund, G. VON RAD über כָּבוֹד und שָׁלוֹם, H. SASSE über Ewigkeit), danach an die atl. Theologien verwiesen. Eine eigene, schon seit langem notwendige Gesamtdarstellung ist nicht vorgelegt worden. Am wenigsten tritt die Eigenart des prophetischen Glaubens bei L. KÖHLER hervor; außer in Bemerkungen über den Geist Gottes und die prophetische Inspiration (S. 89, 101–103) und die Beurteilung des Kultus durch die Propheten (S. 170, 184) eigentlich nur in den Abschnitten „Heil durch Gericht" und „Heil durch Erlösung". E. SELLIN, der im religionsgeschichtlichen Teil die einzelnen Prophetengestalten kurz behandelt, legt dem zweiten syste-

matischen Teil den Unterschied zwischen der nationalen Kultreligion und der Prophetenreligion zugrunde. Während sie in den Lehren von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und der vom Menschen und seiner Sünde nach S. noch überwiegend zusammenlaufen, scheiden sie sich besonders oft in der Lehre von Gericht und Heil, besonders da die Kultreligion ganz und gar auf Vergangenheit und Zukunft eingestellt ist, die Prophetenreligion dagegen in erster Linie auf die Zukunft und daher eschatologisch ist. Auch wenn man dem Gesamtverständnis nicht zustimmt, läßt sich die prophetische Verkündigung in vielen Einzelheiten der Darstellung S.s entnehmen. Noch ausführlicher finden sie sich in dem umfassenden Werk von W. Eichrodt. Sieht man von der so fraglichen Konzentration des Ganzen auf den Bundesgedanken ab, so entdeckt man fast alle Einzelzüge der prophetischen Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Abgrenzung: die Gottesvorstellung (I S. 80, 96–98, 107 f., 119 f., 123–125, 127–130, 137 f., 144–146, II 9 f., 22–28, 89 f.), Gericht und Heil (I S. 251 f., 260–264, II 51 f.), das Verhältnis Gott – Mensch (III S. 6 f., 7–10, 24–29, 31 f., 50–56, 66–68, 76, 85–87, 91 f., 112–115, 121, 123 f., 126 f., 139–141, 153–156). Sind schon diese geschichtlich differenzierten Einzelpunkte außerordentlich wertvoll – nicht zuletzt, indem sie zeigen, daß man nicht einfach sagen kann: „Wenn schon Theologie, dann auch systematisch" (L. Köhler in ThR N. F. 7 [1935], S. 266) –, so sind Ei.s Ausführungen über die religiöse Struktur der klassischen Prophetie noch wichtiger. Was im einzelnen dazu auch zu bemerken sein mag, sie sind ein bedeutsamer Versuch, die prophetische Theologie als ganze zu erfassen und darzustellen: die neuerlebte Gotteswirklichkeit und die Auswirkung dieses Gotteserlebnisses im Aufbau der prophetischen Gedankenwelt (die neue Lebenseinheit, Individualisierung des Gottesverhältnisses, Beurteilung des innerweltlichen Handelns, Stellung zum Kultus und zur Nationalreligion, Sünde und Gericht, Geschichtsauffassung, Eschatologie). Entgegen der Ableitung der atl. Theologie vom Bundesgedanken durch Ei. selbst, aber auch entgegen der Ansicht Köhlers, daß es unmöglich sei, dem AT selber den Aufriß und die Ordnung seines theologischen Gehaltes zu entnehmen (a. a. O., S. 272), wird eine Möglichkeit aufgewiesen, sowohl die „von der christlichen Dogmatik herstammenden Schemata" (Eichrodt I S. 6) zu vermeiden, als auch die prophetische Theologie aus sich selbst heraus zu entwickeln. Es geht um die Erfassung und Darstellung des neuen Daseins des prophetischen Glaubens, das auf dem Erleben der Majestät Gottes beruht, vor der der Mensch in Nichts versinkt, so daß nur gehorsame Umkehr und das Harren auf die göttliche Gnade übrigbleibt. Der damit beschrittene Weg sollte folgerichtig weitergegangen und auch auf die anderen sachlich und geschichtlich von der Prophetie unterschiedenen religiösen und theologischen Schichten des AT angewendet werden.

3. Eine größere Anzahl von Untersuchungen über *einzelne Themen* der prophetischen Verkündigung sind, durch die damalige Lage bedingt, den Problemen der Geschichtsdeutung und von Volk, Staat und Politik gewidmet. A. LAUHA bestimmt die selbständige prophetische Geschichtsauffassung als theozentrisch und vom Erwählungsgedanken beherrscht. Das Endziel der Geschichte, die die Propheten mit der Ganzheit des göttlichen Weltplans verbinden, und zu der im erweiterten Sinne auch die Natur gehört, ist die Verwirklichung der Absicht der Erwählung. Die universelle Geschichtsbetrachtung erreicht ihren Höhepunkt in dem Gedanken, daß die Sonderstellung Israels keine Möglichkeit zu Vorteilen bedeutet, sondern in seinem Dienstberuf besteht. J. HEMPEL fragt nach der vor allem prophetischen Stellungnahme gegenüber der Mehrdeutigkeit des geschichtlichen Geschehens. Entgegen dem ersten Versuch, das Weltgeschehen mittels des Wunders bzw. des von der Geschichte her verstandenen Wunders auf einen einzigen Nenner zu bringen, der letztlich nur zur Mehrdeutigkeit der Geschichte selbst beiträgt, erwarten die Propheten eine einlinige Deutung des Weltgeschehens durch das göttliche Wort; das ist der zweite Versuch, der jedoch ebenfalls Schwierigkeiten aufweist: sich widersprechende Prophetenworte, Möglichkeit der Unterscheidung von echten und falschen Propheten, dem Gotteswort selbst innewohnende Mehrdeutigkeit. Auch wenn für den Propheten selbst die Geschichte eindeutig ist, so kann das „Wort" für die Gesamtheit nicht dasselbe bewirken; und sogar die prophetische Gewißheit wird durch das tatsächliche Geschehen zerstört oder ein Jahwewort zurückgenommen. So erkennt die Prophetie, daß auch das Gotteswort kein magischer Spruch, keine unwandelbare Größe ist, sondern sich aus den verschiedenartigen Wegen Gottes ergibt. Aber ist das wirklich als Resignation zu bezeichnen, oder entspricht dieser Verzicht auf einlinige Deutung des Geschehens nicht dem prophetischen Verzicht auf Sicherung des Glaubenden vor Gott und in der Welt überhaupt?

Während der Aufsatz von P. FIEBIG nur als abschreckendes Beispiel unangebrachter Aktualisierung betrachtet werden kann, verdiente die Frage von CH. M. PRUGH, ob die Propheten Patrioten waren, internationalen Fragen ins Auge schauten und welche Stellung sie im Konflikt zwischen rein patriotischen und religiös-ethischen Grundsätzen einnahmen, ernsthafte Überlegung; doch liegt seine Arbeit nur ganz bruchstückhaft vor. Im Anschluß an das von E. TROELTSCH herausgearbeitete Verständnis der Propheten ist mehrfach die „prophetische Politik" untersucht worden. So sieht F. WEINRICH sie aus dem Gottes-Bundesglauben erwachsen und sich auf den Gegensatz Gott – Fleisch gründen. Da sie rein religiös und ein Sonderfall der Gestaltung und Beherrschung des ganzen Lebens durch die Jahwereligion ist, muß sie als innerweltlich-praktisch weithin unbrauchbar, als

„utopisch" betrachtet werden. Aber ist eine religiös begründete politische Entscheidung von vornherein utopisch? Das würde bedeuten, daß für das gesamte innerweltliche Handeln eigene Gesetze anerkannt werden müßten, denen gegenüber eine Entscheidung aus dem Glauben grundsätzlich nicht zulässig wäre. Eine weitere und andere Frage allerdings wäre, ob eine solche Glaubensentscheidung eines Einzelnen für andere oder für eine Regierungshandlung verbindlich gemacht werden dürfte. Gegenüber W. weist K. Elliger darauf hin, daß er beim Glauben der Propheten nur an ihren geschichtlich überkommenen Glauben gedacht und ihre besondere Erfahrung im Grunde außer acht gelassen hat. Das Unheilswissen ist das Primäre, nicht weiter Ableitbare, während seine Begründung erst sekundär und aus dem Nachdenken der Propheten erfolgt. Daher erklärt sich ihre Politik aus dem besonderen, ihnen von Gott geschenkten Blick. Sie ist zwar primär religiös bestimmt, doch ist diese Religion kein System und Dogma, sondern unmittelbares Verbundensein, so daß man nicht von religiöser Utopie, sondern von pneumatischem Realismus sprechen muß. In anderer Weise sucht Procksch in spürbarem Gegensatz gegen Troeltsch das Zusammenspiel des Seherischen und des Staatsmännischen, aber auch die Spannung hervorzuheben, die zwischen dem Zukunftspunkt und dem Gegenwartspunkt der prophetischen Geschichtserwartung besteht; hier erheben sich wohl mehr Fragen, als gelöst werden. Auf ein anderes Moment macht Hempel aufmerksam. Ausgehend von der Verknüpfung von Religion und Politik in Israel sucht er die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von religiöser Bindung und politischer Absicht der Propheten zu beantworten. Ihre politische Erwartung ist infolge der inneren Polarität des atl. Gottesglaubens und der doppelten Bindung des Propheten an Gott und Volk gespalten. So muß auch der politische Impuls durch ein religiöses Medium hindurchgehen und auf den religiösen Gehorsam als solchen bezogen werden. Bleiben die auf Grund der religiösen Bindung des Charismatikers entstandenen politischen Hoffnungen jedoch unerfüllt und sind die aus seiner religiösen Haltung hervorgehenden politischen Folgen seinen Absichten nur allzuleicht wesensfremd, so läßt sich eine starke Gegensätzlichkeit von politischer Absicht und politischer Wirkung beobachten.

U. Türck stellt in einer klaren Arbeit die sittliche Forderung der älteren Prophetie dar. Von der Verwurzelung dieser Forderung im Gottesglauben ausgehend, wird zu ihrer inhaltlichen Bestimmung zunächst der Abfall des Volkes herausgestellt, dann die positive Ausprägung bei den einzelnen Propheten verfolgt und schließlich in der Umkehr der zentrale Gehalt erfaßt. Als prophetische Forderung ergibt sich: durch sein Tun Gott anerkennen als den, vor dessen Heiligkeit der Mensch ein Nichts ist, und sein heiliges Walten in der Geschichte zum Vorbild für das eigene Tun nehmen. Hempe

hat in seiner Darstellung des atl. Ethos neben manchem anderen die prophetische Entscheidung (Schwierigkeit, Inhalt und soziologische Bedingtheit, religiöser Grund, Verhältnis zum Recht, soziale Differenzierung) und den irrationalen Gehorsam eingehend behandelt. Den Begriff der Umkehr hat E. K. DIETRICH in umfassender Weise untersucht, wobei freilich trotz der wertvollen Exkurse infolge der Fülle des Stoffs und der vorsichtig abwägenden Art des Verfassers die Hauptlinien manchmal verwischt werden. Er arbeitet zwei Grundtypen der Umkehr, die mit Recht als in erster Linie prophetische Forderung bezeichnet wird, heraus: den prophetischen und den prophetisch-gesetzlichen; er betont auch den praktischen Charakter des Umkehrgedankens im Gegensatz zum etwaigen Vergleich mit der einmaligen Bekehrung. Damit ist endlich der zentrale Begriff der prophetischen Theologie eingehend untersucht worden; denn die Forderung der Umkehr bedeutet ja die Aufforderung der anderen zur Entscheidung für das neue Dasein des prophetischen Glaubens, allerdings durchweg verbunden mit dem Erlösungsglauben, der noch darzustellen bleibt. L. ROST stellt für den Sprachgebrauch des Ausdrucks „Israel" bei den Propheten fest: bis 734 bezeichnet „Israel" in staatsrechtlichem Sinne die Bevölkerung des Nordreichs; von da an bis 598 ist es religiös bestimmter Name für Juda. Diese Bedeutung bleibt im Sprachgebrauch der Deportierten, während in Juda die Bezeichnung „Juda und Jerusalem" üblich und von den Heimkehrern aufgenommen wird. Erst kurz vor Esras Auftreten wird „Israel" wieder für die Bewohner Judas gebräuchlicher und zunehmend bevorzugt. R. DE VAUX unterscheidet in der Verwendung des Ausdrucks „Rest" bei den Propheten 3 Epochen: In vorexilischer Zeit verstehen sie darunter die wenigen in Palästina bleibenden Israeliten, in exilischer die Deportierten und in nachexilischer die Gemeinde Esras, die mit dem „Rest" gleichgesetzt wird. Immer ist er ein Zeichen der Gnade Gottes, das zu Furcht und Hoffnung einlädt; und dahinter steht die messianische und eschatologische Bedeutung. W. E. MÜLLER arbeitet besonders die politische Urbedeutung dieses Gedankens heraus. Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum religiös verstandenen Rest ist zedaqah und Gnade vor Gott. In der älteren Prophetie wird der Restgedanke durch den verschiedenen Inhalt der zedaqah bestimmt (sittliche Forderung, Glaube, Demut), während Jeremia ihn auf die Deportierten überträgt und Ezechiel durch sein juridisches Verständnis der zedaqah zum Judentum überleitet. A. LAMORTE bestimmt den Unterschied zwischen ruach und nephesch: nephesch ist die menschliche Persönlichkeit, ruach das göttliche Prinzip der menschlichen Existenz und der Unsterblichkeit. Dagegen stellt P. VAN IMSCHOOT den Einfluß des Gedankens des Neuen Bundes auf den Begriff des Geistes und seine Rolle in der Wiederherstellung Israels auf Grund von Einzelexegesen prophetischer Worte dar. Ausführlich

behandelt M. HOEPERS den Gedanken des Neuen Bundes bei den Propheten und betont, daß er keine organische Weiterentwicklung des Alten Bundes, sondern eine Antithese zu ihm ist. In der geschichtlichen Entfaltung dieser Vorstellung nach Festlegung der begrifflichen Grundlage kommen die einzelnen Propheten ausgiebig zu Wort.

Andere Abhandlungen befassen sich mit dem Problem der messianischen Deutung bestimmter Prophetenworte (vgl. außerdem die in Abschnitt III genannten). Ohne sich mit anderen Ansichten auseinanderzusetzen, kommt W. STAERK zu vielfach phantastischen und exegetisch schwerlich haltbaren Ergebnissen über die Gestalt des Soter im AT, die mit dem Äonenmythus von Weltenwende und Neuschöpfung in ihrer christozentrischen und theozentrischen Ausprägung verknüpft gewesen ist. Völlig unbrauchbar ist der Aufsatz von D. L. COOPER, der durch seine exegetische Spiegelfechtereien aus allen möglichen Worten messianische Weissagungen hervorzaubert. Sehr ausführlich hat F. CEUPPENS alle angeblich messianischen Stellen behandelt und jede einzelne sorgfältig ausgelegt (S. 16–521!) – philosophisch, messianisch, lehrhaft und manchmal auch apologetisch und theologisch. Aus den Prophetenbüchern werden herangezogen: Jes 7 14. 9 1–6. 11 1–16. 42 1–7. 49 1–7. 50 4–9. 52 13–53 12. Mi 5 1–5. Jer 23 3–8. 31 22. 33 14–16. Ez 17 22–24. 21 29–32. 34 23–31. 37 24. Sach 3 6–10. 6 11–15. 9 8–18. 12 10. W. O. E. OESTERLEY geht dem Ursprung der messianischen und eschatologischen Vorstellungen nach; sie sind nicht israelitischer Herkunft, sondern Bearbeitung, Weiterentwicklung und Abänderung älterer und fremder Gedanken durch die Propheten. Ihr Ursprung läßt sich bis auf das ägyptische und babylonische Neujahrsfest samt allem, was mit ihm verbunden war, zurückverfolgen, vor allem auf den Glauben an den Gottkönig und seine Aufgaben. Von da aus wird eingehend der Ausdruck „Tag Jahwes" und die Bedeutung der zentralen Gestalt des eschatologischen Dramas untersucht.

In Zusammenhang damit sei auf die Arbeit von P. A. MUNCH verwiesen, nach der der Ausdruck „an jenem Tage" (bajjom hahu') nicht eschatologisch und als mit dem Ausdruck „Tag Jahwes" gleichbedeutend, sondern immer als Zeitadverb zu verstehen ist, das entweder die Gleichzeitigkeit zweier wichtiger Begebenheiten betonen oder den Tag, an dem etwas geschah, als wichtigen Tag kennzeichnen sollte und dann zu einer abgeblaßten Formel geworden ist, die verschiedene Begebenheiten oder Aussagen äußerlich verknüpft. In echten prophetischen Stücken soll der Ausdruck spätere Zutat zur Verknüpfung und Einleitung zusammenhangloser prophetischer Einzelworte sein, an den meisten Stellen zugleich Hinweis darauf, daß ein größerer Zusatz dem Prophetenwort eingefügt worden ist. So sehr man dem Ergebnis der Begriffsuntersuchung zustimmt, so wenig läßt sich die allzu schematische Textkritik annehmen. Es besteht z. B. kein Grund, Zeph 1 7 von 1 8 f. al

zutrennen oder die Formel in 1 12 als Verbindungsformel eines Bearbeiters zu streichen; das letztere gilt auch für die in Jes 7 18–25 zusammengefaßten Worte, nur für 7 23 ist es zu erwägen; ebensowenig kann man wegen dieser Formel Am 8 9 f. Zeph 3 9 f. 11–13 (15 ?) als sekundäre Stücke betrachten. Demgegenüber sucht W. VOLLBORN an Amos und Jesaja nachzuweisen, daß sie keine innerzeitliche Gerichtserwartung hatten, sondern eine eschatologische, nämlich Erwartung des endgültigen Kommens Gottes zu seinem Volk zur Aufrichtung seines Reiches. Eschatologie wird also als Endgültigkeit verstanden, mit der sich die Naherwartung durchaus verträgt. Hier und angesichts des Überblicks über die bisherige Deutung (S. 8–11) scheint zunächst eine Klärung der Begriffe nötig zu sein. Zweifellos muß ein zeitliches Verständnis der Eschatologie als Ende, letzter Zeit ausscheiden; denn die Propheten sind wesentlich an ihrer Gegenwart interessiert und an der nächsten Zukunft nur, insofern sie durch die Entscheidungen der Gegenwart bestimmt wird. Aber auch Eschatologie als Endgültigkeit ist den Propheten fremd. Schon wegen der Erwartung eines Restes, der nach dem erwarteten Gericht übrigbleibt und wieder vor dieselbe Entscheidung gestellt ist wie vorher, ist das Gericht nichts Endgültiges und Letztes. Ferner wird die Gerichtserwartung durch die Möglichkeit der Umkehr eingeschränkt; das Gericht muß nicht unbedingt kommen. Vor allem ist die Gerichtsvorstellung nur der konkrete Ausdruck der Nichtigkeit des Menschen vor der göttlichen Majestät jetzt und hier, die sich bei einer Verweigerung der Umkehr auswirkt. Das Gericht erscheint als notwendige Folge der Schuld, als Zerbrechen des schuldigen Daseins; häufig findet sich auch die Vorstellung, daß die Sünde dieses Gericht bewirkt, ja schon selbst ist. Es vollzieht sich in der Geschichte und bedeutet nicht ihr Ende – weder zeitlich noch sachlich. So ist die Eschatologie den älteren Propheten fremd und erst eine Entartungserscheinung der nachexilischen Epigonen.

4. Zur *Auseinandersetzung* der Prophetie mit ihrer Umwelt ist zunächst das oft dunkle, aber eindrucksvolle Buch von W. C. GRAHAM zu nennen. Er schildert eindringlich den Weg der Welt, in der Israel lebte, und die andersartige „Lebensphilosophie" der Propheten: ihren Glauben an die Persönlichkeit der höchsten Macht statt das Unpersönlich-Magische, die Entwicklung der Fähigkeit zur Selbstkritik statt der Verlagerung der Verantwortlichkeit vom Einzelnen auf die Gesamtheit, die zentrale Stellung des intellektuellen Faktors in Verbindung mit der Disziplinierung des Trieb- und Wunschlebens, die Geringschätzung der Institutionen als solcher. Die Propheten sehen die Tragödien des Lebens, ziehen sich aber nicht auf das Spielen tragischer Rollen zurück, sondern bejahen realistisch die Welt als von Gott geordnet; so sind sie als Menschen des status quo zugleich Ja-Menschen und freie Menschen. A. CAUSSE behandelt die Sonderfrage nach

dem Verhalten der Propheten angesichts der Umgestaltung der kollektivistischen Gesellschaftsordnung zum Individualismus. Während die Propheten des 9. Jahrhunderts an der bäuerlichen und nomadischen Stammesverfassung der Vergangenheit festhalten wollen, leiten die des 8./7. Jahrhunderts, obwohl sie denselben Standpunkt einnehmen, doch als Vertreter eines ethischen Gottesbegriffs und infolge ihrer Einstellung zum Kultus zum Individualismus über. Es hätte noch die Forderung der Umkehr einbezogen werden sollen, die von der bisherigen Daseinshaltung überhaupt wegruft und letztlich die Entscheidung des Einzelnen fordert.

Mehrfach ist die Haltung der Prophetie gegenüber Priestertum und Opfer behandelt worden. F. M. Th. Böhl verfolgt im Rahmen der Geschichte des Alten Orients zunächst die Loslösung des Priestertums vom sakralen Königtum. Wie nun der Priester das statische Moment vertritt, so der Prophet als der gelegentliche und spontane Vertreter der göttlichen Macht das dynamische. Obwohl er als Amtsträger in die priesterliche Organisation eingegliedert werden kann, ist ein Zustand des Gleichgewichts zwischen Priester- und Prophetentum nur zeitweilig möglich; trotzdem ist keiner der beiden Gegenpole entbehrlich. A. C. Welch geht von Spuren eines vormosaischen genuin israelitischen Kultus aus, den Mose reformiert hat. Auf Grund dieser immerhin fraglichen und im einzelnen sehr anfechtbaren These erblickt er in den Propheten keine radikalen Gegner des Kultus und der priesterlichen Haltung, sondern die Vertreter der mosaischen Reform. Ihr Gegensatz zum Priestertum und zum bestehenden Kultus beruht auf der Antinomie zwischen dem mosaischen Glauben und den ursprünglichen Kultformen der Stämme, verstärkt durch die Gefahr der Vermischung mit kanaanäischen Kulten nach der Landnahme. Es besteht also kein radikaler Gegensatz, sondern nur eine verschiedenartige Taktik, wie und in welchem Zeitmaß der Ausgleich zwischen den alten Zuständen und der neuen Gottesanschauung erreicht werden soll. Aber warum fehlen dann positive Äußerungen der Propheten zum Kultus überhaupt, zur mosaischen Reform und Hinweise auf Art und Tempo für die Herstellung des von ihnen angeblich erstrebten Ausgleichs? Ein merkwürdiges Buch hat M. Hoschander hinterlassen. Er behandelt nahezu alles, was über Prophetie und Priestertum und ihre gegenseitigen Beziehungen in der vorexilischen Periode der israelitischen Geschichte überhaupt behandelt werden kann, ohne daß man das Thema des Buches oder den Inhalt der einzelnen Kapitel eindeutig angeben könnte. Jedenfalls erblickt H. den wesentlichen Unterschied zwischen Priestern und Propheten ebenfalls in ihrem verschiedenartigen taktischen Vorgehen; die Priester und ähnlich die Kultpropheten waren Realisten, die Propheten dagegen Idealisten. So verurteilten sie den Kultus nicht als solchen, lediglich in ihrer konkreten Situation ergab sich oft genug ein scharfer Gegensatz. Während di

Priester praktische Männer waren, die bestehenden Verhältnisse und die menschliche Psychologie berücksichtigten, daher in ihrem Streben nach idealen Verhältnissen nur schrittweise vorgingen und zufrieden waren, wenn das Volk ihre Ideale nicht aus den Augen verlor, betrachteten die Propheten sie als mitverantwortlich für die Veräußerlichung des Gottesdienstes. Die Priester wiederum mußten diese Anklage als persönlichen Angriff empfinden, obwohl sie an sich sachlich berechtigt war. So beruht also letztlich die Haltung der Prophetie gegenüber Priestertum und Kultus auf gegenseitigem Mißverstehen und verschiedener Taktik? Hier scheint C. R. NORTH klarer zu sehen, wenn er den grundsätzlichen Gegensatz der Propheten gegen das Opfer als solches zeigt, wenn er dann auch in eigenartiger Abwertung des prophetischen Glaubens meint, daß dieser Gegensatz nicht das letzte Wort des AT über das Opfer ist.

5. Schließlich hat das Problem der *Erfüllung* der Prophetenworte einige Schriften hervorgerufen. Die durch das Nebeneinander der angeblichen Irrtumslosigkeit der Schrift und ihrer dichterisch-zeitgeschichtlichen Hülle sich ergebende Schwierigkeit sucht J. COPPENS so zu lösen, daß die Propheten sich des zufälligen und vorläufigen Charakters dieser geschichtlichen Hülle selbst bewußt waren und daß AT und NT sich zueinander wie Skizze und ausgeführtes Meisterwerk verhalten. Nur: Wenn es sich wirklich so verhielte, warum befassen wir uns noch mit der Skizze? H. STEWART sucht einen Beweis für die Inspiration des AT in der Aufzählung der erfüllten Weissagungen, die er hauptsächlich geographisch ordnet. Er erblickt den Erweis göttlicher Allwissenheit hinter dem prophetischen Wort darin, daß es Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende später in Erfüllung gegangen sei. Aber angesichts der natürlichen und geschichtlichen Veränderungen, denen die Erde unterworfen ist, wird auch ohne göttliches Wissen so ziemlich jede Voraussage einmal eintreffen, wenn nur ein ausreichender zeitlicher Spielraum gelassen wird. Daher zitiert M. J. WYNGAARDEN nur die wörtliche Erfüllung bestimmter atl. Weissagungen – einige haben sich in der Tat zufällig erfüllt! –, glaubt aber, daß andere auch in einem allgemeineren und geistlicheren Sinn angewendet werden könnten; und er findet eine verborgene Spiritualisierung bestimmter Elemente (Israel, Zion, verheißenes Land, Bund) schon im AT selbst, wodurch der Weg zu ihrer offenkundigen Spiritualisierung (und damit Erfüllung) im NT gebahnt ist. Aber dieser Nachweis ist schwerlich als gelungen zu bezeichnen; so wird z. B. „Zion" in Jes 49 14. 51 3. 52 1 f. mit der Stadt Jerusalem verbunden und ist kein Organismus wie die Kirche; und das NT setzt zumindest teilweise Kirche und Israel weder gleich noch integriert es sie (vgl. Eph 3 4–6). Im übrigen ist die Frage der tatsächlichen Erfüllung prophetischer Drohungen oder Verheißungen für das Verständnis dieser Botschaft gänzlich belanglos. Denn die propheti-

sche Zukunft ist immer nur die unmittelbar bevorstehende, und auch nur insofern wichtig, als sie durch die Entscheidungen der Gegenwart bestimmt werden kann. Die Propheten sind allein an ihrer Gegenwart interessiert, an die sie ihre Botschaft von Umkehr und Erlösung richten. Sie drohen und verheißen, um hier und jetzt zur Umkehr und Erwartung der Gnade zu veranlassen. Die Drohung ist lediglich die konkrete und zeitgebundene Ausdrucksform der Erkenntnis, daß ein schuldiges Dasein mit innerer Notwendigkeit und Folgerichtigkeit zerbrechen muß, wenn der Mensch nicht zu einem neuen Dasein umkehrt. Und die Verheißung ist eben dieselbe Ausdrucksform der Erkenntnis, daß das neue Dasein unter der göttlichen Gnade steht und erst menschliche Existenz im eigentlichen Sinn ist.

Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens

Von Ernst Benz

II.

Im vorigen Bericht[1]) wurde darauf hingewiesen, daß die Behandlung der östlich-orthodoxen Kirche in der neueren deutschsprachigen Forschung zum großen Teil durch romantische und sentimentale Gesichtspunkte beherrscht ist, die statt zu einer wissenschaftlichen Klärung zu einer Verkitschung des Gegenstandes geführt habe. Auch war es eine auffällige Eigentümlichkeit selbst derjenigen Werke über die Ostkirche, die sich einer sachlicheren Betrachtungsweise befleißigten, daß sie nicht von Angehörigen der östlich-orthodoxen Kirche selbst, sondern von Protestanten oder Katholiken verfaßt waren.

Nunmehr liegt aber endlich ein Werk vor, in dem orthodoxe Theologen selbst sich in einer verantwortlichen Weise über ihre eigene Kirche zu äußern behaupten. Es handelt sich um das Werk, das unter dem Titel: *Metropolit Seraphim*, Die Ostkirche, W. Spemann-Verlag, Stuttgart 1950, 339 S., erschienen ist. Das Werk macht bereits in seiner Aufmachung einen sehr sympathischen Eindruck, enthält es doch außer der gleich zu besprechenden Darstellung der Glaubenslehren, der Geschichte und des geistlichen Lebens der östlich orthodoxen Kirche auch ein außerordentlich umfangreiches Literaturverzeichnis, auf Grund dessen sich der Leser über

1) Theol. Rundsch., N. F. 18 (1950), S. 53–69.

die Spezialfragen orientieren kann, ebenso eine Reihe ausgezeichneter Abbildungen, die eine große Bereicherung und Veranschaulichung des geschichtlichen und dogmatischen Stoffes darstellen.

In der Vorrede wird auch sofort auf die Besonderheit des Werkes hingewiesen. Das Buch ist „vor allem für diejenigen deutschen Kreise bestimmt, die sich für die Ostkirche interessieren" und soll diese Kreise nicht nur in die Geschichte, sondern auch in die Dogmatik der östlich-orthodoxen Kirche einführen: es unterscheidet sich von anderen Büchern „hauptsächlich dadurch, daß es von orthodoxen Theologen geschrieben ist". Es ist allerdings erstaunlich, daß der Leser erst aus dem Vorwort erfährt, was nach den in der Wissenschaft üblichen Grundsätzen eigentlich schon im Titel und auf dem Umschlag zum Ausdruck hätte kommen sollen, daß nämlich das vorliegende Buch nicht ein Werk des auf dem Titel allein erscheinenden Metropoliten SERAPHIM [1]) ist, sondern daß es eine Gemeinschaftsarbeit darstellt, an der neben dem Metropoliten Seraphim zu gleichen Teilen der Professor der ehemaligen kaiserlichen geistlichen Akademie in Kiew IWAN TSCHETWERIKOW und der Diplom-Theologe der Universität Belgrad, Priester WASILI LENGENFELDER beteiligt sind.

Während auf den Metropoliten SERAPHIM der erste dogmatische Teil über die Glaubenslehren der orthodoxen Kirche und ihre Sakramente zurückgeht, stammt der zweite historische Teil von dem Professor W. LENGENFELDER, der ein Kenner der orthodoxen Kirchen des Balkans ist; der dritte Teil über das geistliche Leben der Ostkirche geht auf Professor TSCHETWERIKOW zurück.

Die Mitverfasser im Titel zu erwähnen wäre im vorliegenden Falle besonders dringlich gewesen, da der Verfasser des ersten Teiles, Metropolit Seraphim, in der theologischen Welt bisher noch durch keinerlei wissenschaftliche Publikationen aufgefallen war und andererseits zu den kirchenpolitisch umstrittensten Persönlichkeiten im Leben der östlich-orthodoxen Kirche gehört. Der Name von höchstem liturgischem Klang verhüllt einen schlichten Sachsen, einen ehemaligen Lutheraner namens LADE, der, früh nach Rußland verschlagen, zur Orthodoxie konvertierte und dort einen im einzelnen schwer durchschaubaren, verblüffenden kirchlichen Aufstieg erlebte und das Kunststück fertig brachte, unter dem Zaren Nikolaus II. orthodoxer Mönch, unter Lenin orthodoxer Bischof, unter Hitler Metropolit der orthodoxen Kirche von Großdeutschland und Mitteleuropa zu werden, und dessen gelehrtes Ansehen innerhalb der Orthodoxie und innerhalb der ökumenischen Welt nicht groß genug ist, um ihm die Berechtigung zu geben, den Namen anerkannter Wissenschaftler einfach hinter dem seinigen zurücktreten zu lassen.

1) Metropolit Serafim ist inzwischen am 16. 9. 1950 in München verschieden.

Dies wird noch unterstrichen durch die Tatsache, daß der Beitrag Lades in dem genannten Werk den wissenschaftlich schwächsten Teil des Buches darstellt, da er sich im wesentlichen an ein einziges bewährtes wissenschaftliches Werk, allerdings nicht orthodoxer Herkunft, anschließt, dessen Ausführungen er durch einzelne Zitate aus russischer theologischer Literatur ergänzt. Immerhin war Lade vorsichtig genug, sich an das beste bisher vorliegende Werk über die östlich-orthodoxe Kirche zu halten, an FRIEDRICH HEILERS Urkirche und Ostkirche, München 1937, dessen Stoffeinteilung er von S. 186—238 fast vollständig übernimmt, woselbst der Kenner auch einen großen Teil der von Heiler angeführten Belegstellen aus den Kirchenvätern, den orthodoxen Katechismen und der orthodoxen Liturgie als gute alte Bekannte wiederfindet.

Soweit man also den Darlegungen Lades über die Quellen, die Grundlagen und die Entwicklung der Glaubenlehre, der einzelnen kirchlichen Dogmen und über die heiligen Mysterien wegen ihrer Richtigkeit und wissenschaftlichen Begründung Lob spenden muß, fällt dieses Lob auf Heiler zurück. Auch hier gilt, wie bei der Bilderverehrung, daß „die Verehrung des Abbildes dem Urbild gilt".

Dagegen stellen die beiden anderen Teile einen originellen Beitrag zur Erforschung der östlich-orthodoxen Kirche dar. Dies bezieht sich sowohl auf den geschichtlichen Teil Priester LENGENFELDERS, wie auf den Beitrag über das geistliche Leben in der Ostkirche von TSCHETWERIKOW. Lengenfelder behandelt die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, die sieben ökumenischen Konzilien, die Wechselbeziehungen der Kirche des Ostens und Westens, die große Trennung, den Versuch zur Wiedervereinigung und die Geschichte der einzelnen orthodoxen Landeskirchen, wie auch der nationalen Sonderkirchen des Ostens. Allerdings enthält dieser Teil keinerlei neue Forschungen oder inhaltliche Bereicherungen des kirchengeschichtlichen Stoffes, sondern lediglich eine gute, übersichtliche und anschauliche Zusammenfassung bekannten historischen Materials.

Der wertvollste Beitrag ist ohne Zweifel die Darstellung des geistlichen Lebens der östlich-orthodoxen Kirche von Professor TSCHETWERIKOW. Es ist allerdings als Pleonasmus zu verstehen, wenn dieser im Vorwort von Lade als „einer der besten Theologen der orthodoxen Kirche" bezeichnet wird. Immerhin gibt sein Beitrag einen trefflichen Überblick über den orthodoxen Gottesdienst und vor allem über das orthodoxe Mönchtum und Starzentum, dessen Bild über das bereits vorliegende Werk von SMOLITSCH hinaus eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis des russischen Frömmigkeitslebens, vor allem im Bereich des russischen Mönchs- und Starzentums, darstellt.

Trotz der oben gemachten Einwände gegen den ersten Beitrag des Bu-

ches, kann man sagen, daß das Buch die Aufgabe, die sich seine Verfasser gestellt haben, in einem befriedigenden Maße erfüllt, indem in der Tat eine umfassende Einführung in die wichtigsten Gebiete des geistigen, religiösen und geschichtlichen Lebens der Ostkirche geboten wird. Allerdings ist es notwendig, gegenüber der Gesamtbetrachtung zwei Einwände zu erheben.

Erstens ist das Buch unter einem ausschließlich russischen Gesichtspunkt geschrieben, der bereits im Vorwort Lades in einer überraschenden Massivität hervortritt. Es wird nämlich einfach vorausgesetzt, daß der griechische Einfluß in der östlich-orthodoxen Kirche mit dem Fall von Konstantinopel im Jahre 1453 vollständig aufgehört habe, und daß das geistliche und geschichtliche Leben in der Orthodoxie sich seither unter russischer Führung vollzogen habe. Auch der bedeutsame Einfluß der griechischen auf die russische Theologie vom 16.—19. Jahrhundert (Maxim Grek, Eugenios Bulgaris, Elias Miniatis) wird völlig verschwiegen. Es wird auch ganz naiv darauf hingewiesen, daß ja auch die gegenwärtige russische Patriarchatskirche „die führende Rolle unter den autokephalen orthodoxen Kirchen beansprucht", ohne daß es Lade für notwendig hält, zu diesem Anspruch mit einem einzigen Wort in irgendeiner Form kritisch Stellung zu nehmen, vielmehr weist er zur Bestärkung des russischen Führungsanspruchs darauf hin, daß ja „auch hier im Ausland, besonders in Europa und Amerika, die russisch-orthodoxe Kirche am stärksten vertreten ist". Gerade dieser naive Russozentrismus wird wohl seitens der übrigen orthodoxen Kirchen, vor allem der griechischen orthodoxen Kirche, nicht unwidersprochen bleiben.

Noch auffälliger ist, daß im dritten Teil von TSCHETWERIKOW der Universalitätsanspruch der Orthodoxie faktisch überhaupt aufgegeben ist und die Orthodoxie ganz in der üblichen slavophilen Weise verstanden wird als der religiöse Ausdruck der „nach Wahrheit dürstenden Seele des russischen Menschen", und als ein Mittel zur Beförderung der Wiedergeburt des russischen Volkes. Hier werden die Ausführungen über das katholische und ökumenische Wesen der östlich-orthodoxen Kirche in die Vorstellungen eines romantischen Nationalismus zurückübersetzt.

Der zweite Einwand betrifft die eigentümliche Einstellung des gesamten Werkes gegenüber dem Protestantismus, die besonders kraß in dem historischen Teil hervortritt. Der geschichtliche Teil, der von den Wiederannäherungsversuchen der östlichen und westlichen Kirchen handelt, behandelt ausschließlich das Verhältnis der östlich-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, und zwar in einer durchaus korrekten und historisch wohl begründeten Weise. Dagegen wird die ganze Geschichte der Begegnung und Auseinandersetzung der östlichen Orthodoxie mit dem abendländischen Protestantismus vollständig ignoriert. Dies ist um so auffälliger, als ja nun doch die geschichtliche Tatsache sich nicht bestreiten

läßt, daß solche Beziehungen seit dem 16. Jahrhundert fortgesetzt stattgefunden haben und im positiven und negativen Sinne aufs allerstärkste auch auf die östlich-orthodoxe Kirche eingewirkt haben. Gerade wenn man die russische Kirche so in den Vordergrund stellt, wie das im vorliegenden Werk geschieht, ist das Verschweigen der westlichen Einflüsse besonders auffallend, da das geistige Leben der russischen Kirche aufs stärkste durch die ständige Auseinandersetzung mit dem westlichen Protestantismus bestimmt ist. Ebenso kann es nur als ein Mangel der geschichtlichen Darstellung bezeichnet werden, daß die zahlreichen Begegnungen zwischen der anglikanischen Kirche und der Ostkirche mit keinem Wort erwähnt werden.

Beides, das Ignorieren sowohl der Einflüsse der Reformation wie das Verschweigen der Unionsbemühungen mit der anglikanischen Kirche, erinnert in einer überraschenden Weise an die kirchenpolitischen Tendenzen des gegenwärtigen Moskauer Patriarchates, die ja gleichfalls auf eine Verschärfung des Gegensatzes zwischen Orthodoxie einerseits und Protestantismus und Anglikanismus andererseits hinauslaufen und die die geschichtlich vorhandenen Beziehungen nach Möglichkeit zu verschweigen versuchen. Es gilt jedenfalls festzustellen, daß die in dem vorliegenden Werk vertretene Richtung nicht für die gesamte gegenwärtige orthodoxe Theologie maßgeblich ist.

Es ist aufschlußreich, mit der Selbstauslegung der orthodoxen Kirche, wie sie in dem Werk des Metropoliten Seraphim vorgetragen wird, die römisch-katholische Auffassung zu vergleichen, die Bernhard Schultzi S. J., Professor am päpstlichen Institut für orientalische Studien in Rom in seinem Werk: Russische Denker, ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum, Wien, Verlag Herder, 1950, dargelegt hat.

Das Werk von Sch., der dem Jesuitenorden angehört, trägt zwar kein Imprimatur, bringt aber den römisch-katholischen Standpunkt in eine konsequenten Weise zur Anwendung. Es hat fast etwas Beängstigendes mit welch unerbittlicher Konsequenz hier die großen russischen Denker und Schriftsteller des 18., 19. und 20. Jahrhunderts mit dem orthodoxen Hörrohr auf Äußerungen über die römische Kirche abgehorcht werden. In der strengen Exklusivität der Fragestellung liegt sowohl der Vorzug wie die Grenze des Buches. Wie ein Magnet eben nur Eisen anzieht, aber auf Holzstücke ebensowenig wie auf Goldstücke irgendeine Anziehungskraft ausübt, so sind hier in einer teilweise recht mechanischen Art unter Ausschluß aller übrigen Probleme russische Schriftsteller, Theologen und Philosophen auf Äußerungen über Christus, Kirche und Papsttum hin untersucht. Jedesmals am Schluß der Untersuchung wird dann eine ärztliche Diagnose ihres Krankheits- oder Gesundheitszustandes gefällt, bei der ihre jeweilige Annäherung oder Entfernung von dem römisch-katholischen Dogma den Ausgangspunkt der Urteilsbildung darstellt.

Die Ergebnisse dieser Beurteilung liegen ebenso fest, wie ihr dogmatischer Ausgangspunkt. Bei den wenigen Denkern, die als Konvertiten den Weg nach Rom gefunden haben, wird festgestellt, daß sie die typischen Krankheitserscheinungen der schismatischen Orthodoxie überwunden haben; bei den übrigen werden die Krankheitsphänomene als typische Entartungserscheinungen der Orthodoxie interpretiert, die letzthin auf deren schismatische Einstellung gegenüber dem römischen Primat zurückgeführt werden.

So fehlt dem Werk trotz seines historischen Themas der eigentliche historische Sinn; es ist vielmehr die Anwendung eines korrekten dogmatischen Schemas auf verschiedene historische Objekte, von denen festgestellt wird, ob und wieweit sie in die Schablone passen oder nicht. Das eigentliche Verdienst des Werkes von Sch. liegt nicht so sehr in dem von dem Verfasser selbst beabsichtigten Resultat einer Glaubensprüfung der russischen Denker nach dem Schema des Catechismus Romanus. Ausschlaggebend ist vielmehr die Tatsache, daß es bisher in deutscher Sprache überhaupt keine zusammenfassende Geistesgeschichte der russischen Denker der letzten Jahrhunderte gab, und daß das Werk von Sch. trotz der Exklusivität seines Gesichtspunktes wenigstens eine Art Ersatz einer solchen liefert. Sch. hat in der Tat zum erstenmal eine Gesamtübersicht über die wichtigsten Persönlichkeiten der russischen Geistesgeschichte gebracht, aus der der Leser nicht nur über ihm bereits bekannte russische Dichter und Denker etwas erfährt, sondern die auch gerade solche russischen Denker behandelt, dis bisher noch nicht oder kaum in das westeuropäische Geschichtsbewußtsein eingedrungen sind.

Die Autoren, deren Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum dargelegt wird, sind teils einsame Denker wie Skovoroda, Fedorov und Berdjaev, teils publizistische und philosophische Schriftsteller wie Rozanov und Šestov, teils Philosophen vom Fach wie Solov'ev und Sergej N. Trubeckoj; unter ihnen finden sich Dichter wie Gogol' und Ivanov, Romanschriftsteller wie Dostojevskij, Tolstoj und Merežkovskij; es fehlen unter ihnen nicht die Theologen, solche vom Fach wie Bucharev, Florenskij und Karsavin, oder Autodidakten wie Bulgakov; schließlich sind unter ihnen mehr politisch orientierte Denker vertreten wie Belinskij, Čaadaev, Leont'ev, Evgenij N. Trubeckoj. Viele dieser Männer gehören mehreren Kategorien an, sie sind der Grundstruktur ihres Denkens nach Philosophen und Theologen zugleich, wie Skovoroda, Čaadaev und die beiden Hauptvertreter des slavophilen Gedankens Kireevskij und Chomjakov.

Es ist ohne Zweifel ein großes Verdienst des Buches, daß der Verfasser auf die ganze breite Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der russischen Geistesgeschichte eingegangen ist. Besonders wertvoll ist daher, daß als Einleitung der Darstellung jedes Denkers eine kurze Biographie desselben

vorausgeschickt ist. Der Leser wird so mit der Gesamtentwicklung und dem Gesamtwerk der betreffenden Persönlichkeit wenigstens in einem allgemeinen Überblick vertraut gemacht. Ebenso anerkennenswert ist der Versuch des Verfassers, in möglichst großem Umfang die neuere und neueste Literatur über die moderne russische Geistesgeschichte heranzuziehen, wobei ihm seine Kenntnis der russischen Sprache und die reichen Bücherschätze Roms besonders zustatten kommen. Nur wer aus Erfahrung weiß, wie schwierig es ist, die Neuerscheinungen zur russischen Geistesgeschichte aus dem Bereich der Sowjetforschung sowohl wie der weit verstreuten russischen Emigration zu erhalten, — vor allem soweit sie nicht in Buchform vorliegen, sondern in Zeitschriften zerstreut sind —, vermag den Wert dieser Seite des wissenschaftlichen Beitrages von Pater Sch. zu würdigen.

Allerdings ist gerade hier dem Verfasser manches entgangen. So hat er sich in einigen Fällen an landläufige Darstellungen gehalten, die inzwischen bereits durch gründlichere und sachlichere Studien überholt sind. Dies gilt vor allem für die Werke Nik. Arsen'evs, dessen Urteile von dem Verfasser in einem Übermaß herangezogen und wörtlich zitiert werden. Aber Arsen'ev zeichnet sich gerade in seinen historischen Arbeiten durch eine recht verschwommene Art des Denkens aus und bildet seine Urteile häufig auf Grund einer recht unvollkommenen, wenn nicht oberflächlichen Kenntnis der literarischen Quellen und Urkunden. Die Abhängigkeit von ihm wird besonders deutlich in dem Abschnitt über den ukrainischen Mystiker Skovoroda. Sch. beruft sich darin fast ausschließlich auf das Urteil Arsen'evs, der Skovoroda in so allgemeinen, unklaren und mystisch klingenden Phrasen beschreibt, daß sie auf jeden anderen Theologen mystischen Einschlages von beliebiger Nationalität angewandt werden könnten und gerade das Typische Skovoradas nicht in Erscheinung treten lassen. Außerdem ist gerade die Studie Arsen'evs über Skovoroda die schwächste Darstellung, die in neuerer Zeit innerhalb der zahlreichen Skovoroda-Literatur erschienen ist, und Sch. hätte zumindest die aufschlußreichen Forschungen Professor Tschiževskijs über Skovoroda heranziehen müssen, die seit 1933 laufend in der Zeitschrift für Slavische Philologie erschienen sind. Dort hätte er Klarheit über viele Probleme finden können, die bei Arsen'ev durch eine allgemeine mystische Redeweise überdeckt sind.

Vor allem hat Tschiževskij die starke Beeinflussung Skovorodas durch den deutschen protestantischen Spiritualismus, insbesondere durch Valentin Weigel nachgewiesen. Gerade dieser spiritualistische Einschlag macht es verständlich, weshalb Skovoroda ein so geringes Verständnis für das Sakramentsleben der Kirche hatte und weshalb für ihn auch dort, wo er dem Abendmahl noch eine gewisse Bedeutung zuzubilligen scheint, die Wand-

lung sich erst in dem Augenblick vollzieht, wenn das Herz des Gläubigen sich „hineingezogen fühlt in die evangelischen Paläste".

Ähnliches läßt sich bei der Behandlung anderer Persönlichkeiten beobachten, wobei sehr auffällig die persönliche Zu- oder Abneigung des Verfassers gegenüber den behandelten Personen eine Rolle spielt. So werden die Lieblinge des Verfassers, wie etwa Solov'ev und Ivanov besonders gründlich und unter Heranziehung der neuesten Literatur behandelt; das Kapitel über Tolstoj dagegen fällt nicht nur durch seine Dürftigkeit an Gesichtspunkten, sondern auch durch die mangelhafte Berücksichtigung neuester Literatur auf.

Grundsätzlich ist der Gesichtspunkt, die Stellungnahme der einzelnen Denker zu Christus, Kirche und Papsttum zu erforschen, in einer sehr schematischen Weise angewandt. Die Darstellung der verschiedenen Persönlichkeiten besteht meist in einer Aufhäufung von Zitaten, in denen sich die betreffenden zu diesen drei Punkten äußern, ohne daß jeweils genauer zum Ausdruck gebracht wird, welche Bedeutung diesen drei Fragen innerhalb der gesamten Lebensproblematik der betreffenden Denker zukommt. So erhält das Ganze ein wenig den Charakter der Anwendung eines Fragebogensystems auf die russische Geistesgeschichte, in der der Untersuchungsrichter zwar nicht namens einer Entnazifizierungskommission, aber doch namens einer Entschismatisierungskommission sich die einzelnen Geistesvertreter durchnimmt.

Allerdings kommt Sch. hierbei an manchen Stellen zur Revision historischer Fehlurteile. So hat der Verfasser schlagend nachgewiesen, daß die Behauptung, der „Westler" Čaadaev habe kein persönliches Verhältnis zu Christus gehabt, unannehmbar ist; vielmehr zeigt Sch., wie gerade in dem Westlertum Čaadaevs ein starker christlicher Einschlag festzustellen ist, der ohne Zweifel auf einer persönlichen Christuserfahrung beruht. Ebenso will Sch. das Vorhandensein einer persönlichen Christuserfahrung bei Belinskij nachweisen und hat vor allem einige christliche Impulse seines Sozialismus in einer überzeugenden Weise erhellt. Es besteht ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen der Auffassung Belinskijs, die das persönliche Glückseligkeitsstreben des Einzelnen verwirft — „Ich will die Glückseligkeit nicht, wenn sie mir nicht gemeinsam ist mit meinen geringsten Brüdern" — und der Behauptung Belinskijs, daß sich Christus, wenn er heute wiederkäme, „den Sozialisten anschließen und ihnen folgen würde". Dem entspricht auch seine Grundauffassung vom Sozialismus: „Wer fähig ist zu leiden beim Anblick fremder Leiden, wen das Schauspiel der Bedrückung fremder Menschen bedrückt, der trägt Christus in seiner Brust und hat keinen Grund, zu Fuß nach Jerusalem zu gehen." Es ist allerdings fraglich, ob diese „christlichen" Einschläge bei Belinskij mehr als kon-

ventionelle christliche Reminiszenzen sind, ja ob sie überhaupt ernst zu nehmen sind im Munde eines Mannes, der persönlich Christus für einen „guten", aber doch beschränkten Menschen gehalten hat.

Ebenso wichtig ist die Revision der traditionellen römisch-katholischen Auffassung von Dostojevskijs „Legende vom Großinquisitor", die Sch. vornimmt. Die Erzählung vom „Großinquisitor" ist ja die massivste Absage der russischen Geistesgeschichte an Rom und an das Papsttum. Ein Teil der römisch-katholischen Dostojevskijforscher, an ihrer Spitze Guardini, hatte versucht, die Gewalt dieses Angriffs, der das Papsttum mit dem Antichristen gleichsetzte, dadurch abzuschwächen, daß er die Erzählung vom „Großinquisitor" psychologisierte und den polemischen Sinn der Legende nicht als deren Eigentlichstes bezeichnete. Die Parabel vom „Großinquisitor" sei psychologisch zu verstehen als eine absurde Phantasie, die der kranken Seele des Romanhelden, Ivan Karamazov, entsprungen sei, der Traum eines wirren Kopfes und unbeständigen Charakters, der keinerlei Rückschlüsse auf die Ideen des Dichters Dostojevskij selbst erlaube. Diesen allzu bequemen Psychologisierung der Großinquisitorlegende gegenüber kann sich Sch. nicht der Wucht der Tatsache entziehen, daß die darin ausgesprochene rein negative Anschauung vom Papsttum in der Tat der Ausdruck der wahren Gesinnung Dostojevskijs ist, für die der Verfasser zahlreiche Belege aus den Romanen, Reden und Tagebüchern Dostojevskijs sammelt. Dementsprechend rückt auch Sch. von den vielfach unternommenen Versuchen ab, durch interpretatorische Kunststücke doch noch Dostojevskij in einem römisch-katholischen Sinne zu interpretieren, und sieht sich vielmehr zu einer eindringlichen Warnung vor Dostojevskij veranlaßt: „Wehe dem, der seine Kenntnis vom Wesen der Kirche Christi aus dieser Quelle schöpft! In dieser Hinsicht geht ein unheilvoller, verhängnisvoller Einfluß von Dostojevskijs Schriften aus" (S. 194). Diese klare Warnung bedeutet eine dankenswerte Bereinigung der Situation und eine Beendigung jener fragwürdigen Interpretationskünste, die in Dostojevskijs Denken diese betont antirömische Haltung umgehen zu können hofften.

Trotz der aufrichtigen Bemühungen um eine Ermittlung und Feststellung der historischen Wahrheit schlägt auch bei Sch. die dogmatische Konstruktion immer wieder durch, und zwar gerade an den entscheidendsten Stellen. Aus seiner Fragestellung ergibt sich bereits das Prinzip, über die von ihm untersuchten russischen Denker ein Werturteil nach Maßgabe ihrer Annäherung oder Ablehnung des päpstlichen Primates zu fällen. Hierbei ergeben sich zum Teil recht wunderliche Zensuren. So erscheint z. B. in der Liste derer, die Rom „beträchtlich nahe kamen", nicht nur Čaadaev, Gogol' und Leont'ev, sondern auch Rozanov. Ein solches Urteil ist nur möglich, wenn man gelegentliche freundliche Äußerungen der betreffenden

Schriftsteller über das Papsttum bereits als ernsthafte Schritte auf dem Wege einer Konversion interpretiert, die in einigen Fällen, wie etwa bei Ivanov, zur Rückkehr nach Rom geführt hätten, während die übrigen auf dem Wege zur Hürde in den Dornen stecken geblieben wären. Eine Untersuchung dieser einzelnen positiven Äußerungen über das römische Papsttum bei den genannten Denkern zeigt aber, daß sie in einem ganz verschiedenen Zusammenhang entwickelt sind. In vielen Fällen sind sie einer momentanen Opposition gegenüber slavophilen Übertreibungen entsprungen, denen gegenüber gelegentlich auch dem Papsttum eine positive Bedeutung zuerkannt wird. Besonders abwegig ist es, einen solchen freiheitlichen Denker wie Rozanov zu einem Beinahe-Papisten zu machen. Angesichts der allgemeinen revolutionären Grundrichtung seines Denkens klingt es beinahe komisch, von seiner religiösen Krise mit erhobenem Zeigefinger zu sagen: „Wieviel leichter wäre er über sie hinweggekommen, hätte er mehr Vertrauen auf den Felsen Petri gehabt, hätte er sich weniger durch die apokalyptischen Visionen Dostojevskijs beeindrucken lassen."

Die Anwendung der genannten dogmatischen Prämissen macht es notwendig, noch kurz auf die Behandlung dreier Persönlichkeiten einzugehen. Gerade im Vergleich mit der ausführlichen Behandlung Dostojevskijs empfindet man das Kapitel über Tolstoj als besonders schwach. Die Abneigung des Verf. gegen seinen Helden geht hier so weit, daß er sich nicht einmal bemüht, auf die verschiedenen religiösen Wandlungen und Kämpfe Tolstojs näher einzugehen. Der Verf. wiederholt hier auf wenigen Seiten lediglich die traditionelle Auffassung, daß für Tolstoj die Person Christi überhaupt keine Bedeutung gehabt habe, sondern daß es ihm lediglich auf seine Lehre ankomme; dabei wird natürlich festgestellt, daß diese Lehre nicht die orthodoxe Lehre vom Gottmenschen Jesus Christus war, sondern eine Lehre, „wie er selbst sie sich zurechtgelegt und mit der Vernunft ausgeklügelt hatte". Tatsächlich ist jedoch mit dieser blassen Feststellung Tolstojs Stellung zu Christus in keiner Weise erschöpft. Die Auffassung von dem „rationalistischen" und „doktrinären" Charakter von Tolstojs Christentum ist so sehr zum Dogma geworden, daß es unbedingt erforderlich wäre, die Gültigkeit dieses immer wieder nachgeredeten Dogmas durch eine wirklich umfassende, sachliche Untersuchung der Frömmigkeit Tolstojs zu brechen. Walter Nigg hat in seinem „Buch der Ketzer" in dem Kapitel über Tolstoj einen wichtigen Anlauf hierzu genommen. Er hat die tiefe Verwurzelung von Tolstojs Frömmigkeit in einer persönlichen Christusanschauung gezeigt und mit Recht darauf hingewiesen, daß der Versuch Tolstojs, ein christusförmiges, evangelisches Leben in der Praxis zu verwirklichen, gar nicht möglich ist ohne eine tiefe persönliche Ergriffenheit von der Gestalt

Christi selber (Nigg S. 495), wobei offensichtlich auch evangelische Impulse stundistischer und baptistischer Art eine Rolle spielten.

Besonders problematisch ist das Kapitel über Solovev. Wie nicht anders zu erwarten, wiederholt auch Sch. die These von dem Übertritt Solovevs zur römischen Kirche. Schon im Vorwort wird er neben Ivanov als einer der wenigen angeführt, die „zur katholischen Kirche gelangten". Die Legende von Solovevs Übertritt zur römisch-katholischen Kirche droht allmählich zu einer fable convenue zu werden, obwohl gerade die jüngste Solovevforschung, besonders die Arbeiten von LUDOLF MÜLLER (Solovev und der Protestantismus, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1951), gezeigt haben, daß hier nicht einfach von einem „Übertritt" geredet werden darf, sondern daß Solovevs Stellung zur katholischen Kirche immer zweideutig blieb. Er hielt die römische Kirche zwar für „das geistliche Zentrum der christlichen Welt", bezeichnete aber gleichzeitig die von vielen Priestern und Mönchen erhobene Forderung nach voller Unterordnung unter die römische Gewalt als eine Verirrung: und dies in seiner „katholischsten" Zeit, dem Jahre 1896, jenem Jahre des „Übertrittes". Dieser bestand darin, daß er bei einem Rom unterstellten orthodoxen Priester kommunizierte. Er glaubte sich dazu berechtigt auf Grund seiner Anschauung, daß Ost und West nicht de iure, sondern nur de facto getrennt seien. In dem bei seinem „Übertritt" verlesenen Bekenntnis bezeichnet er sich ausdrücklich als „Glied der wahren und verehrungswürdigen griechisch-russischen orthodoxen Kirche des Ostens". Auf seinem Sterbebett bekannte Solovev einem russisch-orthodoxen Priester, daß er seit drei Jahren, also seit 1897, nicht mehr kommuniziert hatte, „da er sich mit seinem (russisch-orthodoxen!) Beichtvater über eine dogmatische Frage nicht habe einigen können". Solovev wollte also nach seinem „Übertritt" in der russisch-orthodoxen Kirche kommunizieren und beraubte sich, als dies auf Schwierigkeiten stieß, jahrelang des Genusses der Eucharistie, wozu bei einem wirklichen Anschluß an Rom nicht der mindeste Anlaß vorgelegen hätte. Schließlich empfing er vor seinem Tode das Abendmahl aus den Händen eines russisch-orthodoxen Priesters, obwohl Zeit genug vorhanden gewesen wäre, einen römisch-katholischen Priester herbeizurufen (vgl. Ludolf Müller a. a. O. c. I 5). Wichtiger noch als diese biographischen Daten ist die Tatsache, daß eine sorgfältige Analyse der Schriften Solovevs gerade aus seinem letzten Lebensjahrzehnt zeigt, daß sein Kirchenbegriff in einer starken Spannung zu dem der römisch-katholischen Kirche steht. Er hat auch in diesen letzten Jahren nicht daran gedacht, jenen Gnostizismus preiszugeben, von dem ihm schon im Jahr 1888 seine jesuitischen Freunde in Paris bedeutet hatten, daß er mit der römisch-katholischen Lehre unvereinbar sei. Es ist anzuerkennen, daß Sch. am Ende seines Aufsatzes über Solovev

S. 290) die Fragwürdigkeit dieser Art von „Katholizismus" bei seinem Helden zugibt. Aber widerlegt er damit nicht selbst die kategorische Behauptung des Vorwortes, Solovev sei „zur katholischen Wahrheit gelangt"?

Die Untersuchungen Ludolf Müllers zeigen im übrigen auch, daß bei Solovev nicht von einem radikalen „Umbruch" in seiner religiösen Entwicklung gesprochen werden darf, wie dies Sch. S. 266 tut, sondern daß Solovev in seinem religiösen Denken eine Reihe von Stufen durchlaufen hat, in denen er nacheinander verschiedenartige Vorstellungen von der Möglichkeit einer Wiederherstellung der kirchlichen Einheit entwickelt hat. Dabei stellt die Periode, in der er in der römischen Kirche den Ausgangspunkt einer Wiedervereinigung der Kirchen erblickte, einen Durchgangspunkt zu einem ökumenischen Universalismus dar, in dem die Wiederherstellung dieser Einheit wie in dem „Gespräch über den Antichrist" nicht mehr an eine bestimmte historische Konfession geknüpft ist, sondern als eschatologisches Ereignis erwartet wird, das nach der Vernichtung der geschichtlichen Konfessionen und nach der Auswahl einer geringen Anzahl echter Christen aus allen Konfessionen am Ende der Zeiten eintreten wird.

Es entspricht der Grundintention des Buches, daß derjenige russische Denker an den Schluß gestellt wird, der nun wirklich als einziger in der gesamten hier behandelten Reihe den Übertritt zur römisch-katholischen Kirche vollzogen hat und als Katholik gestorben ist, nämlich der Dichter Vjačeslav Ivanovič Ivanov, der 1926 im Alter von 60 Jahren den katholischen Glauben in Rom annahm und von da an in Italien lebte. Durch diese Anordnung soll der Grundgedanke des Werkes verstärkt werden, daß eigentlich der Übertritt zum römisch-katholischen Glauben den konsequenten Abschluß der russischen Geistesgeschichte darstellen müßte. Ivanov stellt nach der Auffassung des Verf. gewissermaßen das Maximum jener Annäherung an Rom dar, das er schrittweise in verschiedenen Graden auch bei anderen festzustellen glaubt.

Jedoch macht gerade dieses Finale die These selbst ziemlich fragwürdig, denn Ivanov nimmt doch gerade innerhalb der russischen Literatur- und Geistesgeschichte eine ziemlich unbedeutende Stellung ein und verdankt sein Ansehen weniger der objektiven Bedeutung seiner literarischen Leistung als Dichter als eben der sensationellen Note, die seine Biographie durch seine Konversion und seinen Aufenthalt in Rom erhalten hat. Jedenfalls wird er gerade von russischer Seite als so atypisch empfunden, daß die Bemühung aussichtslos ist, ihn und sein Schicksal als eine Art Vollendung der russischen Geistesentwicklung darzustellen. Diese Tatsache wird unterstrichen durch den ungewöhnlichen Verlauf seiner Konversion. Es ist nicht etwa so bei ihm, daß er in Auseinandersetzung mit seiner eigenen russisch-orthodoxen Kirche zu der Erkenntnis gekommen wäre, daß die

wahre Kirche nur in Rom zu finden sei, vielmehr verläuft seine geistige Entwicklung gänzlich außerhalb der spezifisch russischen, und vor allem außerhalb der orthodoxen Traditionen. In der ersten Phase seines Denkens ist er völlig beherrscht von Nietzsche; seine Lyrik ist erfüllt von einer kosmischen Erotik und von einer dionysischen Besessenheit. Auf seine Konversion haben auch sehr stark ästhetische und künstlerische Elemente eingewirkt, die ihn zu der Erkenntnis brachten, daß in der römischen Kirche die wahre Erfüllung seiner Nietzscheschwärmerei und seines dionysischen Enthusiasmus zu finden sei. Das äußere Arrangement seiner Konversion kam seinem ästhetischen Empfinden besonders entgegen: Er wurde am russischen Feiertage des heiligen Wenzel vor dem Altar dieses Heiligen im Querschiff der Peterskirche in Rom in die römische Kirche aufgenommen, während auf dem nahen Grabe des Apostelfürsten die Liturgie in altslawischer Sprache und das Heilige Abendmahl nach griechischem Ritus in beiderlei Gestalt seiner warteten, so daß er unter dem Eindruck dieser ungewöhnlichen Praxis sich „zum erstenmal orthodox fühlte". Sein Katholizismus ist denn auch mehr von der ästhetischen Art Chateaubriands geblieben. Seiner Entwicklung wie seiner religiösen Haltung nach stellt jedenfalls Ivanov eine völlige Ausnahme dar und seine Konversion ist eher als Künstlerlaune zu verstehen, denn als der folgerichtige Vollzug eines Abschlusses der russischen Geistesgeschichte.

So werden die positiven wissenschaftlichen Erkenntnisse des Werkes aufs ganze gesehen doch stark begrenzt durch den dogmatischen Maßstab der der Beurteilung der einzelnen Persönlichkeiten zugrunde gelegt wird und der zwar an einigen Stellen eine erfreuliche Revision traditioneller Fehlurteile veranlaßt, aber im ganzen doch zu einer neuen Mythisierung führt, deren geschichtliche Richtigkeit durch die geschichtlichen Tatsachen selbst bedenklich erschüttert wird.

Während in den beiden genannten Werken die Auswirkung der Glaubensdifferenzen zwischen Ost und West auf die *Politik* kaum berührt werden, dringt das neue Werk von EDUARD WINTER: Rußland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans, 1878—1903, Akademie-Verlag Berlin 1950, 186 S., in den Mittelpunkt der *politischen* Problematik der Gegenwart vor. Dieses Buch ist ein Ausschnitt aus einem von W. geplanten großen, in Vorbereitung begriffenen Werk, das das Verhältnis zwischen Rußland und Rom im Lauf der Jahrhunderte zur Darstellung bringen soll und zu dem bereits die 1941 erschienene Arbeit des Verfassers: „Rom und Byzanz im Kampf um die Ukraine" eine Vorarbeit darstellt.

Der Kernpunkt der Untersuchungen W.s ist die Rußlandpolitik der römischen Kurie unter Leo XIII. Dieser trat sein Pontifikat zu einem Zeitpunkt an, in dem zwischen Rußland und dem Vatikan schon seit Jahren

große Spannungen bestanden. Vor allem hatte das Vatikanische Konzil von 1870 mit seiner Erklärung der Infallibilität des Papstes eine neue unübersteigbare Scheidewand zwischen der römisch-katholischen und der östlich-orthodoxen Kirche errichtet. Die Sympathien Rußlands waren ganz auf seiten der deutschen Altkatholiken, die sich nach dem Vaticanum von Rom getrennt hatten und an deren Kirchentagungen 1873 bis 1875 zahlreiche Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche teilnahmen. Als im Jahr 1875 die letzten Reste des Uniatentums unter den Ukrainern in die russische Staatskirche überführt wurden, konnte Pius IX. 1877 anläßlich seines goldenen Bischofjubiläums Rußland als „die ketzerische Großmacht" bezeichnen. Um so erstaunlicher war das völlige Umschwenken der Politik unter Leo XIII., der von Anfang seines Pontifikates an ein Bündnis mit Rußland suchte.

W. findet die Ursache dieser neuen Politik Leos XIII. in seiner Hauptintention, die mittelalterliche Weltherrschaft des Papstes als Friedensstifter und Schiedsrichter unter den Völkern in der Gegenwart wieder herzustellen. Dieser Plan konnte nur dann der Verwirklichung näher gebracht werden, wenn die übrigen christlichen Kirchen sich mit Rom vereinigten. Während der Protestantismus und auch der Anglikanismus in den Augen Roms Häresien waren, wurde die Ostkirche nur als eine von Rom getrennte schismatische Kirchengemeinschaft angesehen. Der mächtigste Zweig der orthodoxen Kirche aber war die russisch-orthodoxe Kirche. Der Blick auf die Ostkirche und der Wille, diese Kirche in Union mit Rom zu bringen, mußte dem Papst die Wichtigkeit Rußlands und der Slawen besonders nahelegen, und ihn zu einer Revision des bisherigen gespannten Verhältnisses zu Rußland veranlassen.

Das wirkliche Verdienst der W.schen Untersuchungen besteht darin, daß hier zum erstenmal auf Grund eines gründlichen Studiums noch kaum benutzter oder völlig unbeachteter Quellen die Unionspolitik Leos XIII. und ihre Auswirkung auf die religiösen und kirchenpolitischen Strömungen unter den Ostslawen und Westslawen erhellt wird, wobei vor allem die Verknüpfung dieser Politik mit den weltpolitischen Strömungen der Zeit dargelegt wird. Dabei wird der innere Zusammenhang von Persönlichkeiten und Ereignissen aufgedeckt, die bisher von der Geschichtsforschung entweder nur in einer einseitigen Weise beurteilt oder aber überhaupt ignoriert wurden, und die hier zum erstenmal in die großen Zusammenhänge der europäischen Politik eingeordnet werden.

Dies gilt vor allem für die Würdigung des berühmten kroatischen Bischofs Josef Strossmayer, der dem Papste in der ersten Periode seiner Annäherungsversuche an Rußland als Berater diente und dessen tragisches Geschick W. eindrucksvoll geschildert hat. Stroßmayer war aufs tiefste

von der Notwendigkeit einer Wiedervereinigung der östlich-orthodoxen und der römischen Kirche überzeugt. Aus diesem Grunde war er bis zum Schluß des Vatikanischen Konzils gegen die Erklärung des Infallibilitätsdogmas aufgetreten, weil er in ihm ein unübersteigbares Hindernis für die Wiedervereinigung des westlichen und des östlichen Katholizismus erblickte, und war der letzte Bischof, der erst 1874 nach schwerstem moralischem Druck das Dogma in seiner Diözese verkündete. Seinen Unionsplänen schien sich unter Leo XIII. eine neue Chance zu bieten, nachdem er unter Pius IX. persona ingrata gewesen war. Doch zeigte sich, daß seine Auffassung von einer Union, zu der die Beibehaltung bzw. die Wiedereinführung der Liturgie in kirchenslawischer Sprache auch unter den katholischen Slaven gehörte, sich mit der Unionsidee und Unionspolitik Leos XIII. nicht vereinigen ließ. Überhaupt war die Tatsache, daß dem Papst an den römisch-katholischen Slaven nicht so viel lag wie an den orthodoxen Slaven, deren Gewinnung für die Union mit Rom sein Hauptziel war, der Keim zahlreicher Konflikte im slavischen Lager selber, die dadurch entstanden, daß der Papst, um die Russen zu gewinnen, häufig die Interessen der katholischen Slaven wie vor allem der Polen opfern mußte.

Die anfänglichen Bemühungen Leos XIII. erfuhren zwischen 1881 und 1884 verschiedene Rückschläge. Der Grund hierfür ist einmal die Abwehrpolitik des Vorkämpfers der russischen Orthodoxie, Pobedonoscevs, der sich zum gefährlichsten Gegenspieler Leos XIII. entwickelte, anderseits verschiedene Krisen im katholischen Panslawentum. Die Darstellung dieser Krisen ist besonders aufschlußreich, denn hier findet sich zum erstenmal eine geschichtliche Beleuchtung des sogenannten Austroslawismus, einer Bewegung unter den katholischen Slaven innerhalb der Donaumonarchie, die eine ausgesprochen feindliche Haltung gegenüber Rußland einnahmen. In dem Maße als Österreich als die Schutzmacht der katholischen Slawen auftrat und diese kirchliche Aufgabe seinen politischen Zielen vorschob, verschärfte sich auch der Gegensatz zum zaristischen Rußland, das sich seinerseits als Schirmherr der unterdrückten orthodoxen Slawen auf österreich-ungarischem Boden berufen fühlte. Männer wie Stroßmayer, die zwischen den beiden Mächten zu stehen versuchten, mußten weichen und wurden von beiden Seiten abgelehnt.

Trotz aller Enttäuschungen hat Leo XIII. in einer zweiten Periode 1887—1888 eine Wiederanknüpfung der russisch-vatikanischen Beziehungen versucht. Hinter diesem zweiten Versuch stehen diesmal neue konkrete machtpolitische Erwägungen. Für den Papst ging es vor allem um die Wiederherstellung des Kirchenstaates und der politischen Souveränität des Papsttums. Die Souveränität in Rom wieder zu erringen war aber nur möglich, wenn die junge italienische Monarchie entscheidend politisch ge

schwächt wurde. Italien aber war so lange stark, als es sich durch Deutschland und Österreich gedeckt fühlte. So mußte der Dreibund geschwächt oder sogar vernicht werden. Leo XIII. hat aus diesen Erwägungen heraus aufs stärkste die Annäherung zwischen Frankreich und Rußland befördert, was nur möglich war, wenn zunächst einmal eine freundliche Verkehrsbasis zwischen dem Vatikan und Frankreich einerseits, zwischen Vatikan und Rußland andererseits geschaffen wurde. Das Kapitel über den Anteil des Vatikans an dem russisch-französischen Bündnis ist wohl das aufregendste in W.s Werk, denn es zeigt, wie auf der einen Seite die Kurie systematisch versuchte, trotz aller Rückschläge und Brüskierungen die französische Republik, dieses in den Augen des Zaren höchst verdächtige Kind der ihm so verhaßten Revolution, für Rußland bündnisfähig zu machen, wie er auf der anderen Seite versucht, unter Ignorierung aller Nadelstiche und sogar demonstrativer antirömischer Kundgebungen von russischer Seite ein freundliches Einvernehmen mit der russischen Regierung herbeizuführen. Diesem Fernziel werden dabei häufig genug die Interessen der polnischen Katholiken zu deren großem Mißvergnügen zum Opfer gebracht. Die auf die Schaffung und nachher auf die Stärkung des französisch-russischen Zweibundes gerichtete Politik Leos XIII. fand, wie W. zeigt, ihre Gegner im Vatikan selbst und führte zu den unnatürlichsten Bündnissen, indem regierungstreue Italiener, französische Legitimisten und nationale Polen die offizielle Politik des Vatikans angreifen, die gegen Deutschland und Österreich gerichtet ist und die von kirchenfeindlichen Franzosen und orthodoxen Russen verteidigt wird.

Der Nachdruck der Darstellung dieser zweiten Periode liegt auf der Untersuchung der kirchenpolitischen Tätigkeit Izvolskijs, des Gesandten des Zaren am päpstlichen Hof, der der Mittelsmann der päpstlichen Bündnisversuche wurde und der 1894 zum russischen Ministerresidenten beim Heiligen Stuhl ernannt wurde, nachdem der Papst nicht lange vorher durch ein Breve an die polnischen Bischöfe diese noch einmal eindringlich aufgefordert hatte, Klerus und Laien zum Gehorsam gegen den russischen Staat anzuleiten, und auf diese Weise „noch einmal seine guten Dienste dem zaristischen Rußland gegenüber dokumentiert hatte".

Die Zeit von 1894—1903 ist die Epoche der Vertiefung der russisch-vatikanischen Beziehungen, in der die Frankophilie Leo XIII. noch deutlicher hervortrat und in der Rampolla die beherrschende kirchenpolitische Figur an der Kurie ist. In enger Verbindung mit dem politischen Programm einer Unterstützung des russisch-französischen Zweibundes verfolgt die Kurie in dieser dritten Phase der leoninischen Politik die Absicht, Österreich aus dem Dreibund herauszusprengen und es für den Anschluß an den Zweibund reif zu machen. W. weist nach, daß dem Heiligen Stuhl unter

Leo XIII. gerade in dieser dritten Periode sehr viel an den slawischen Kräften in der Donaumonarchie lag und daß die Kurie diese in ihre Politik einzuspannen versuchte, unterstützt durch die intransigente Haltung der Habsburgermonarchie selbst, die ihrerseits wieder durch die Haltung der maßgebenden polnischen und madjarischen Adelskreise und des deutschen Bürgertums bedingt war.

Der Nachfolger Leos XIII., Pius X., hat dann die Politik seines Vorgängers als unwirklich fallen gelassen und eine völlige Umbildung der vatikanischen Politik vorgenommen: die frankophile Politik hört auf, Österreich hat die ausgesprochene Sympathie des neuen Papstes, die polnischen Interessen werden nicht mehr hinter den russischen zurückgestellt. Es bahnt sich die Entwicklung der päpstlichen Politik gegenüber Rußland an, die zu einer immer stärkeren Abwendung von Rußland führte und die sich in der Zeit nach 1918 zu einer ausgesprochenen Kampfhaltung gegen die Sowjetunion verwandelt hat.

So überzeugend und wohlbegründet auch die einzelnen Ergebnisse der Forschungen W.s sein mögen, so fällt dem aufmerksamen Leser doch auf, daß der eigene Standpunkt des Verf. nicht ganz klar wird, daß sich vielmehr bei ihm zwei verschiedene Gesichtspunkte durchkreuzen, die nicht recht zusammenpassen und von denen nicht ganz deutlich wird, welcher von beiden nun der Ausdruck der eigentlichen Meinung des Verf. ist und seine Urteilsbildung bestimmt hat.

Auf der einen Seite erscheint der Verf. durch das ganze Werk hindurch immer wieder als der Anwalt der Religion, der sie gegen ihren Mißbrauch durch die Politik, auch durch die „heilige" Politik, verteidigt und dessen Kritik sich vor allem gegen „den Primat des Politischen im Vatikan vor dem Kirchlich-Religiösen" richtet (S. 9). Immer wieder finden sich am Abschluß einer Darstellung diplomatischer Intriguen der Kurie Betrachtungen wie folgende: „Wie konnte in dieser Atmosphäre, in der alles politisch gesehen wurde, etwas *wahrhaft Religiöses und Kirchliches* gedeihen, wie es doch immerhin der Abschluß einer Kirchenunion sein sollte" (S. 81). S. 40 heißt es von der Begegnung Stroßmayers mit Solovev: „Wie überschneiden sich religiöse mit kirchenpolitischen und rein politischen Anliegen! Nur so wird einigermaßen klar, warum die doch so eifrigen Unionsbemühungen so wenig Erfolg hatten." S. 80 heißt es von der Politik Leos XIII.: „Aus dieser Grundhaltung des Papstes kamen dann die nicht nur für *einen religiösen Menschen* unbegreiflichen politischen Intrigen und Machtkämpfe im Vatikan." Ja der Verfasser hält es für seine besondere Aufgabe, gerade diesen Mißbrauch des Religiösen in der vatikanischen Politik zu enthüllen, da „selbst freisinnig sein wollende Forscher nicht frei sind . . . von der Rücksicht auf das geistliche Prestige des Vatikans, und

dieses Prestige könnte ernstlich Schaden leiden, wenn der offenbare *Mißbrauch geistlicher Macht für politische Ziele* ins Licht gerückt würde" (S. 71). Ebenso tritt der Verfasser wiederholt als eifriger Vorkämpfer für die Gewissensfreiheit auf, so wenn er S. 117 die Unionspolitik des Vatikans zusammenfassend charakterisiert: „Wer das römische Getriebe einmal durchschaut hat, kann manches erreichen, was für den einfachen Christen unvereinbar mit dem Glauben erscheint. Aber im letzten sind es doch nur Scheinerfolge. Das mißbrauchte Gewissen, das hauptsächlich dann, wenn eigene Interessen im Spiele sind, wach wird, rächt sich. *Mit Religion und Kirche hat dies wenig zu tun*, wenn sie auch immer wieder im Munde geführt werden."

Erscheint hier der Verf. als Verteidiger einer evangelischen Gewissensfreiheit und einer religiösen Innerlichkeit gegenüber dem Mißbrauch der Religion zu machtpolitischen Zwecken, so finden sich daneben andere Klänge. An zahlreichen Stellen erscheint einfach die marxistische Geschichtsphilosophie als Ausgangspunkt seiner Urteilsbildung, die eine ganz andere Einstellung zum Phänomen der Religion bewirkt. Nach dieser Einstellung ist das allein Maßgebende in der Geschichte die Wirtschaft und die Produktion, während die Religion zum ideologischen Überbau der Gesellschaft gehört, der aufs stärkste von der Entwicklung der Wirtschaft und der Produktion abhängig ist. So betont der Verf. S. 9, daß die mittelalterlichen Päpste Osteuropa vor allem deshalb ihrem Machtgebiet einzuordnen versuchten, weil es ihnen als Zwischenland auf dem Landwege nach Persien, Indien und China wichtig war. Die Expansion des Abendlandes im Mittelalter „wurde geistig von den Päpsten geleitet, *dahinter* standen wirtschaftliche Kräfte, vor allem die italienischen Handelsstädte". Ebenso heißt es S. 135: „Die katholische Kirche wird heute unter ihm (Papst Pius XII.) eines der wichtigsten Vorwerke des Angriffes auf die Sowjetunion und die mit ihr verbündeten Volksdemokratien. Der naive Glaube von Millionen von Menschen wird wiederum in die Waagschale großer machtpolitischer Auseinandersetzungen geworfen. *Hinter* diesen stehen die Kämpfe um eine neue Wirtschafts- und Gesellschaftsverfassung, die durch die technische Entwicklung notwendig geworden ist." Hier erscheint ganz marxistisch die Entwicklung der Wirtschaft und Technik als das eigentliche Gesetz und Fatum der Geschichte.

Von hier aus erhält auch die Gesamtbeurteilung ein stark politisches Vorzeichen. Das erste, was von Leo XIII. gesagt wird, ist, daß sein „antisozialistisches Programm" den *einen* Angelpunkt seiner neuen Rußlandpolitik bildete. In seinen Enzykliken habe er die Kommunisten und Sozialisten, die Feinde der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, als „Feinde der öffentlichen Ordnung" bezeichnet, denen der gemeinsame Kampf von

Kirche und Staat gelten müsse, und durch dieses „antisozialistische Programm" habe er sich in den Augen des russischen Selbstherrschers legitimieren wollen, der sich von Sozialisten und Kommunisten bedroht sah (S. 19). W. vergißt denn auch nicht, auf der letzten Seite seines Buches die Verbindungslinie zwischen Pius XI. und Leo XIII. herzustellen: „Pius XI. vergaß auch nicht den Kampf gegen Sozialismus und Kommunismus, wie ihn Leo XIII. 1891 im entscheidenden Augenblick des Ringens um die russisch-französische Annäherung . . . zum Ausdruck gebracht hatte", und diese Linie wird auf Pius XII. fortgeführt, unter dem die katholische Kirche „eines der wichtigsten Vorwerke des Angriffes auf die Sowjetunion und die mit ihr verbündeten Volksdemokratien geworden ist". Nimmt man noch dazu, daß S. 20 das vatikanische Konzil als „der geistliche Prolog für das beginnende Drama der Kämpfe der Großmächte um die wirtschaftlich-politische Weltherrschaft der darauffolgenden Jahrzehnte" bezeichnet wird, so kann man sich doch nicht der Frage erwehren, ob hier nicht eine politisch-weltanschauliche Doktrin zu einer Verzerrung und Simplifizierung des Geschichtsbildes geführt hat. Es ist unmöglich, die *heutigen* Spannungen zwischen dem Vatikan und der Sowjetunion auf das Verhältnis zwischen Leo XIII. und dem zaristischen orthodoxen Rußland zurückzuprojizieren. Jeder Kenner der Geschichte der europäischen Sozialentwicklung weiß, daß gerade der Vorgänger Leos XIII., Pio Nono, der „Sozialistenpapst", die von der katholischen Ethik aus vertretbaren Impulse des Sozialismus kirchlich legitimierte und dadurch dem revolutionären europäischen Sozialismus den Wind aus den Segeln zu nehmen versuchte, und daß die angeführten Enzykliken Leos XIII. nicht ein „antisozialistisches Programm" proklamierten, sondern sich gegen einen revolutionären, antikirchlichen Sozialismus richteten, dessen Forderungen über das von der Kirche selbst legitimierte Programm eines christlichen Sozialismus hinausgingen. Aufs Ganze gesehen hat Leo XIII. das von seinem Vorgänger geschaffene Programm nicht in einem „antisozialistischen" Sinne revidiert, sondern lediglich seine Abschirmung gegen sozial-revolutionäre Strömungen, vor allem gegen den Kommunismus, verstärkt.

Die genannten Urteile der zweiten Art sind ein deutlicher Reflex einer marxistischen Geschichtsauffassung, nach der es sich bei allen geschichtlichen Vorgängen letzthin um Klassenkämpfe handelt. Von hier aus gesehen ist Religion grundsätzlich „Ideologie", und es kann sich gar nicht ernsthaft darum handeln, etwa eine bessere Form des Christentums gegen eine schlechtere zu verteidigen oder das wahre Christentum gegen seinen politischen Mißbrauch zu schützen, sondern die Aufgabe kann konsequenterweise nur sein, den ideologischen Charakter aller Religion nachzuweisen und an geschichtlichen Beispielen zu zeigen, wie die „Ausbeuter" zu allen

Zeiten die Religion als „Opium des Volkes" benutzten, um es im Zustand der Ausbeutungsfähigkeit zu erhalten und ihm den Weg in die Freiheit zu versperren. Die zweite Rolle eines Vorkämpfers dieser Geschichtsauffassung läßt sich mit der erstgenannten eines Vorkämpfers der wahren Religion und der wahren Gewissensfreiheit schwer vereinigen. Die Undurchsichtigkeit der letzten Motive der scharfen antirömischen Haltung, die sich in dem Werke W.s äußert, beeinträchtigt ein wenig die Resultate des Buches, die in einem ganz verschiedenen Licht erscheinen, je nachdem man sie als Ergebnisse einer wissenschaftlichen historischen Kritik oder als Anwendung einer weltanschaulichen Doktrin auf einen historischen Gegenstand betrachtet.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist).

Albright, W. A., Are the 'Ain Feshkha Scrolls a Hoax? *97.* 108. 113. 118. 154.

— On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus *97.* 108. 111 f. 118. 127 ff.

— The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery *97.* 109. 125.

Alexius, P., La passione del Servo di Yaweh *298.* 303.

— De passione Servi Yahweh *298.* 303.

Alfoeldi, A., Hoc signo victor eris *1.* 7 f.

Alfrink, B., Der Versammlungsberg im äußersten Norden *291.* 296.

Alt, A., Hrsg. s. *Kittel, R.*

Althaus, P., Theologie der Ordnungen 158 f.

— Der Brief des Paulus an die Römer 202.

Ameln, K., s. *Geistliche Kinderlieder*

— Hrsg. s. *Chorgesangbuch.*

Anderson, A. A., Alexanders gate etc. *287.* 291.

Arndt, A., Die Krise des Rechts *49.*

Arnold, Fr. X., Zur Frage des Naturrechts *34.*

Asmussen, H., Gesetz und Evangelium *154.*

— und *Fiedler*, Glaube und Recht *221.* 228.

Augé, R., Isaias I—II. *291.* 294.

Aulén, G., Kan något kristet krav ställas på statslivet? *171.* 180.

— Kyrkan och nationalsocialismen *171.* 179.

Bacher, W., Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur 134.

Balthasar, H. U. v., Zur Klärung der theologischen Principienlehre Karl Barths 200 f.

— Analogie und Natur 200.

Bardtke, H., Jeremia der Fremdvölkerprophet *305.*

Barion, J., Macht und Recht *22* f.

Barnes, W. E., On Ezekiel II. 4 *308.*

— Ezekiel's denunciation of Tyre *308.*

— The scene of Ezekiel's ministry and his audience *308.*

— Two trees become one *308.*

Barth, K., Rechtfertigung und Recht *154.* 193 ff. 204. 206.

— Christengemeinde und Bürgergemeinde *154.* 195 ff. 218.

— Die christliche Verkündigung im heutigen Europa *154.*

— Christliche Ethik *154.*

— Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen *154.*

— Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reform. Lehre 198 f.

— Kirche und Kultur 197.

— Kirchliche Dogmatik 198. *253.* 257

Barthélemy, D., Le grand rouleau d'Isaie trouvé près de la Mer Morte *97.* 114. 116.

Baughman, H. F., The Minor Prophets and Modern Times *321.* 324.

Baumgartner, W., Der palästinische Handschriftenfund (in THR 1932) *278.*

Baumgartner, W., Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte (in THR 1936) *278.*
Bayreuther Landessynode 1950, Die, 256. 272.
Bea, A., De manuscriptis hebraicis recens inventis *97.* 105. 113. 128.
— De genuinitate manuscriptorum hebraicorum in caverna 'Ain Fešqa inventorum *97.* 105.
— I manoscritti ebraici scoperti nel deserto di Giuda *97.* 104 ff.
Becker, K. H., Die Frage nach der politischen Ethik des Luthertums etc. *34. 154.*
— Vorbemerkungen zur Frage einer ev. Rechtsethik *154.* 214 f.
— Übers., s. *Toernvall, G.*
Beckmann, J., s. *Ev. Jugendgesangbuch.*
Begleitbuch zum Gesangbuch der Kommenden Kirche 254. 264.
Begrich, Zur Frage der AT Textkritik *284.*
— Studien zu Deuterojesaja *298.* 300 f. 303.
Behr, J. W., The writings of Deutero Isaiah etc. *298.* 300.
Beling, E., Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie 229.
Bendokat, B., Die prophetische Botschaft etc. *321* ff.
Benktson, B., E., Den naturliga teologiens problems hos K. Barth 198.
Bennet, J. C., Christianity and Communism *49.* 167.
Bentzen, A., Studia Theologica 3, 115.
— Skandinavische Literatur zum AT (in THR 1948/49) *278.*
Berg, L., Der Mensch, der Herr seiner Rechte 215.
Berggrav, E., Folkdomen över förräderna *171.* 181.
— Der Staat und der Mensch *171.* 182 f.
Bergson, H., Die 2 Quellen der Moral etc. 75.
Bericht und Anträge der zur Prüfung und Begutachtung des Probebandes eingesetzten Synodalkommission (Zur Gesangbuchreform) *253.* 258.
Berkhof, H., Die Theologie des Eusebius von Cäsarea *1.* 14 ff.
— Kirche und Kaiser *1.* 15 ff.
Bernanos, G., Tagebuch eines Landgeistlichen 189. 191 f.
— Sonne Satans 188 ff.
Berry, G. R., The glory of Yahveh and the temple *308.*
— The composition of the book of Ezekiel *308.*
Bertheau, M., Großer Gott wir loben dich *255.* 267.
Bertholet, A., Hesekiel *308.*
— Hesekielprobleme *308.*
Bertram, G., Zur Septuaginta-Forschung (in THR 1938) *278.* 282.
Bévenot, H., Le cantique d'Habacuc *309.*
— Nahum and Habakkuk *309*
Bewer, J. A., The text of Ezekiel 1, 1—3 *308.*
— Das Tal der Wanderer in Hesekiel 39, 11, *308.*
— Das Datum in Hesekiel 33,21, *308.*
Beyer, H. W., Der Christ und die Bergpredigt etc. *171* ff.
Beyer, K., Spruch und Predigt bei den vorexilischen Propheten *334.* 336.
Beyer, W. R., Rechtsphilosophische Besinnung *49.* 60
Beyse, W. Das Gesangbuch als theologische Aufgabe *253.* 251.
Bill, A., La morale et la loi etc. *22.*
Binder, Philosophie und Staat 58.
Bird, T. E., The book of Jona *309.* 315.
Birkeland, H., Zum hebräischen Traditionswesen *278.* 282 f. 285 f.
— Propheten Hosea's forkynnelse *309/10.* 312.
Birmingham, G. A., God's iron *321.*
Birnbaum, S., The Date of the Isaiah Scroll *97.* 129.
— The Date of the Habakkuk Cave Scroll *97.* 129.
— The Date of the Scave Scrolls *97.* 129.
— The Date of the Covenant Scroll. *97.* 129.
— The Leviticus Fragments from the Cave *97.* 124. 129.
— How old are the Cave Manuscripts? *97.* 125. 128 ff. 136.

BK-Lieder, hrsg. v. *P. Sturm*, *253*. 259 ff.
Blank, S. H., The death of Zechariah in rabbinic literature *310*.
Blechmann, M., Das Buch Amos im Talmud etc. *287* f.
Bleeker, L. H. K., De kleine Profeten I, II *310*. 312. 315.
Blumerincq, A. v., Die Immanuelsweissagung etc. *294*.
— Der Prophet Maleachi II *310*. 321.
Böhl, F. M. Th., Het profetisme *325* f., 331 f.
— Priester und Prophet *336*. 344.
Böhmer, J., Was bedeutet der goldene Leuchter Sach 4, 2? *310*. 319.
Boer, P. H. H. de, Over de onlangs gevonden hebreuwse handschriften *97*.
Bohatec, J., Calvins Lehre von Staat und Kirche *221*. 249 f.
Boland, Fr. J., s. *Ryan, J. A.*
Boman, Th., Jahve og Elohim i Jonaboken *310*. 315.
Bonhoeffer, D., Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft *221*, 241.
Born, A. v. d., Ezechiel etc. *308*.
— De symbolische handelingen der oudtestamentische profeten *334*. 337.
Bornkamm, H., Luther und das AT 92.
Bosch, D. A. v. d., Jona *310*.
Brändli, H., Ein Gesangbuch für alle *253*. 259.
Brandt, Th., Der Prophet der Geschichte *321*. 323.
— Prophetie und Geschichte im Deuterojesaja *321*. 323.
Breit, Th., Bekenntnisgebundenes Kirchenregiment *221*. 225. 237.
Brice, J., Seers of Israel *321*.
Brierre-Narbonne, J. J., Les prophètes messianiques de l'Ancien Testament etc. *287* ff.
— Exégèse talmudique *287* ff.
— Exégèse midrašique *287* ff.
— Exégèse targumique *288* ff.
— Exégèse apocryphe *288* ff.
— Exégèse zoharique *288* ff.
Bring, R., Coram Deo *171*. 175.
— Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi *171* f. 175.
Broadbent, E. H., The book of the prophet Jeremiah *321*. 323 f.
Brögelmann, E., Der Gottesgedanke bei Ezechiel *308*.
Brown, S. L., The book of Hosea *310*. 312 f.
Brownlee, W. H., Further Light on Habakkuk *97*. 116 f.
— A Comparison of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects *97*. 139 ff. 146.
— Excerpts from the Translation of the Dead Sea Manual of Discipline 97.
— The Original Height of the Dead Sea Habakkuk Scroll *97*.
Brunner, E., Zeitliche Ordnung und Ewigkeitsordnung *154*. 161 ff.
— Gerechtigkeit *154*.
— Das Gebot und die Ordnungen 161.
— Der Mensch im Widerspruch 162.
Brunstaed, F., Die Kirche und ihr Recht *221*. 228. 231.
Bruppacher, Th., Aus der Arbeit am neuen Gesangbuch *253*. 259.
Buber, M., Das Kommende *325* f.
— Sinnbild und sakramentale Existenz im Judentum *325*. 334.
— Zu Jecheskel 3, 12 *308*.
Búda, J., Nomina divina in libro Isaiae *291*. 297.
— De origine Is. 36—39 *292*. 297.
Budde, K., Das Immanuelszeichen und die Ahazbegegnung Jesaja 7 *292*. 295.
— Zu Text und Auslegung des Buches Hosea *310* f.
Büchner, A., und *Burkert, O.*, Kirchenlieder *255*. 268 f.
Bükkers, H., Des Propheten Isaias messianische Erwartungen etc. *291*. 297.
Bultmann, R., Theologie des NT 154. 202.
— Anknüpfung und Widerspruch 169 f.
Burkert, O., s. *Büchner, A.*
Burnet, J., Law and nature etc. *22*.
— Greek Philosophy I. *22* f.
Burrows, M., Variant Readings in the Isaiah Manuscript *97/8*. 114. 143. 145.

Burrows, M., Orthography, Morphology and Syntax of the St. Mark's Isaiah Manuscript *98*. 134. 145.
— A Note on the Recently Discovered Manuscripts *98*. 143.
— The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery Vol. I: *98*. 113 ff, 128. 146. Vol. II: *151* f.
— The Discipline Manuscript of the Judaean Covenanters *98*. 120. 129. 137 ff. 146 ff.
— The Dating of the Dead Sea Scrolls *98*. 129. 131. 135.
Buysschaert, G., Het profetisme in Israel *325*.

Cadman, S. P., The prophets of Israel *321* f.
Caiger, S. L., Lives of the prophets *321*. 323.
Campenhausen, H. Frhr. v., Die dämonistische Deutung des *ΕΞΟΥΣΙΑ* Begriffes 202.
— Die Schlüsselgewalt der Kirche *221*. 245.
— Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche 222. 227 f.
— Die Kirche im Altertum *222*. 228 f.
Cannon, W., The disarmament passage in Isaiah II etc. *292*.
Cardó, C., Isaias *292*.
Carlebach, J., Die drei großen Propheten Jesajas, Jirmeja und Jecheskel *325*. 332.
Caspari, W., Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer *298*. 300 f.
Cassirer, E., Natur- und Völkerrecht etc. *49*.
Cassuto, U., Il capitolo 3 di Habaquq etc. *310*. 318.
Cathrein, V., Recht, Naturrecht und positives Recht *34*.
— Philosophia moralis *33*. 38.
— Moralphilosophie *33*.
Causse, A., Les prophètes et la crise sociologique de la religion d'Israel *334*. 343 f.
Ceuppens, F., De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento *334*. 342.
Chaine, J., Introduction à la lecture des prophètes *321* f.
Choralbuch zum Ev. Kirchengesangbuch, in Verbindung mit *L. Doormann, G. Sasse, R. Utermöhlen*, hrsg. v. *Chr. Mahrenholz 256*. 274.
— mit Anhang: Choralsätze zum Hessischen Liederanhang *256*. 274.
Choralsingbuch, hrsg. v. *Chr. Mahrenholz 255*. 268.
Choralsingbuch, hrsg. v. *Ferd. Schmidt 255*. 268.
Chorgesangbuch unter Mitarbeit v. *K. Ameln* u. *W. Thomas*, hrsg. v. *R. Gölz 255*. 268.
Christ, L., Wie es zu dem neuen Gesangbuch gekommen ist *253*. 258.
— Das ev. Kirchenlied *252*. 257.
Christen und Nichtchristen in der Rechtsordnung (Studiengem. d. ev. Akad. Bad Boll) *156*. 217.
Cochrane, Ch., Christianity and Classical Culture 32.
Cohon, B. D., The prophets *321*.
Coing, H., Die obersten Grundsätze des Rechts *49*. 56. 61 f.
— Um die Erneuerung des Naturrechts *49*.
— Kulturgebundene oder ungebundene Entscheidung im Recht? *49*.
Col, R., Symbolické úkony proroka Oséáše *310*.
Comins, H. L., The Jewish prophets *321*.
Cook, H., The prophets of the Bible *321* f.
Cooke, G. A., The book of Ezekiel *308*.
Cooper, D. L., The prince of the prophetic world *334*. 342.
Copass, B. A., Amos *310*.
Coppens, J., Les Manuscrits du Désert de Juda *98*. 119. 121. 149.
— Het Mysterie van de Habakukcommentaar *151*. 149. 154.
— Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ancien Testament III. *308*.
— Les particularités du style prophétique *334*. 345.
Crane, W. E., The prophecy of Hosea *310*. 313.

Cripps, R. S., The prophets and the atonement *334.*
Cross, F. M., The Newly Discovered Scrolls in the Hebrew University Museum in Jerusalem *98.* 120 f. 126. 141.
Cullmann, O., Le problème littéraire et historique du Roman Pseudo-Clémentin 150.
— Christus und die Zeit 202.
— Königsherrschaft Christi und Kirche im NT 202.

Dahl, G., Crisis in Ezekiel research *308.*
Danielsmeyer, W., Neue Untersuchungen zur Ezechiel-Septuaginta *278.* 281.
Daube, D., Über die Umbildung biblischen Rechtsgutes *308.*
Dehn, G., Unsere Predigt heute *155.* 202.
Deininger, G., Der Melier-Dialog *22.* 26.
Delekat, Fr., Die politische Predigt *155.*
— Kirche und Recht *155.* 219.
Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform 255. 267 f.
Diem, Har., Luthers Lehre von den 2 Reichen 42. *171* f. 176. *222.* 236.
Diem, Herm., Luthers Predigt in den 2 Reichen *171.* 176 f.
Dietrich, E. K., Die Umkehr im AT *335.* 341.
Dietze, C. v., Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung *155.* 213 f.
— Nationalökonomie und Theologie *155.* 213 f.
Dietze, H. H., Naturrecht in der Gegenwart 47. 58.
Dijkema, F., Het boek Jona *310.* 315.
Diringer, D., Early Hebrew Writing *98.* 125. 143.
Dodd, C. H., Natural Law in the Bible *155.* 168 f.
Dollinger, R., Kirche ohne Kirchenzucht *222.* 245.
Doormann, L., s. *Choralbuch.*
Driessen, E., Isaias 7, 10—20. *292.* 295.
Driver, G. R., New Hebrew Scrolls *98.* 104. 116. 122. 128. 130. 143.
— Hebrew Scrolls *98.* 114 f. 128. 132 ff. 146.
Driver, G. R., New Hebrew Manuscripts *98.* 109. 111 f. 128 ff. 132 ff. 146.
— Semitic Writing 128.
— Linguistic and textual problems: Jesaja *292* f. 301; Jeremiah 305 f.; Ezekiel *308*; Minor prophets *310.*
Drucker, P. F., The end of economic man 74 f.
Dürr, L., Altorientalisches Recht etc. *310.* 312.
Duguit, L., Les transformations générales du droit privé etc. 47. 211.
Dumeste, M.-L., Le prophète Isaie *292.* 297.
Dupont-Sommer, A., Notes sur les manuscrits hébreux récemment découverts en Palstine *98.* 117.
— Observations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte *98.* 109. 116 f. 140.
— Lumières nouvelles sur les manuscrits découverts près de la Mer Morte *98.* 117 f.
— Le 'Commentaire d'Habacuc' découvert près de la Mer Morte *98.* 116 ff.
— La "Règle" de la Communauté de la Nouvelle Alliance *98.* 120 f. 138. 141.
— Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte *98.* 116 ff. 120 ff. 127. 138 ff. 148 f.
— Le Maître de Justice fut-il mis à mort? *151.* 154.
— Observations sur le manuel de discipline etc. *151 f.*
Dussaud, R., Le prophète Jeremie et les lettres de Lakish *305.* 307.

Ebeling, G., Kirchenzucht *222.* 232. 244 f.
Edelkoort, A. H., Nahum, Habakuk, en Zefanja *321.* 325.
Eichrodt, W., Theologie des AT *325* f. 328. 330. 335. 338.
Eißfeldt, O., Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebr. Handschriften *98.* 104. 106. 111. 113 f. 120. 123. 125. 128 f. 145.

Eißfeldt, O., Die Bedeutung der 1947 in Palästina aufgefundenen hebräischen und aramäischen Handschriften *98*. 107. 121. 144.
— Einleitung in das AT *278*. 286. 292. 307. 313. 315 f. 320 f. 336.
— Die literarische Arbeit am AT (in THR 1938) *278*.
— Der Gottesknecht bei Deuterojesaja *298* f. 301 f. 304.
— Hesekiel Kap. 16 als Geschichtsquelle *308*. 311.
— Das Berufungsbewußtsein der Propheten etc. *325*. 334.
— Hrsg., s. *Kittel*.
Eitan, J. A., A contribution to Isaiah exegesis *292* f.
Elert, W., Der christliche Glaube *222*. 225. 229. 232. 234 f. 236. 238. 244.
Elliger, K., Deuterojesaja etc. *298* f. 301 f. 303 f.
— Die Heimat des Propheten Micha 310. 316.
— Prophet und Politik *335*. 340.
— Nochmals 'Prophet und Politik' *335*. 340.
Ellul, J., Die theologische Begründung des Rechtes *33*. *155*. 193. 207 ff.
Engnell, J., The Call of Isaiah *98*. 132. 143.
Erbe, W., Von der angeblichen Unverbindlichkeit der Jurisprudenz *49*. 56. 59 f.
Erdmann, K. D., Volkssouveränität und Kirche 69.
Ermecke, G., Der Familiarismus als Ordnungsidee etc. *49*. 67 f. 74.
— Essential Human Rights *49*.
Esser, J., Einführung in die Grundbegriffe des Rechtes und Staates 56. 60.
Euler, K. F., Die Verkündigung vom Leidenden Gottesknecht etc. *288* ff.
Ev. Jugendgesangbuch in Verbindung mit *J. Beckmann*, bearb. v. *W. Reindell* *255*. 270.
Ev. Kirchengesangbuch, Grundausgabe *252*. 256.
— Stammausgabe, *252*. 255 f.
— Ausgabe für Hessen und Nassau *256*. 270.
Ev. Kirchengesangbuch, Ausgabe für Kurhessen-Waldeck 255/6. 270.
— Ausgabe für Niedersachsen *255*. 270
— Ausgabe für Sachsen *256*. 271.
Evangelische Selbstprüfung 171.
Ewald, P., Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral etc. *33*.

Fechner, E. Über einige Neuerscheinungen zum Problem des Naturrechtes *49*. 56. 60. 66.
Fehr, H., Die Ausstrahlung des Naturrechts etc. *43*. 46. 48. 56. 58
Fendt, L., Grundriß der prakt. Theologie *222*. 228.
Fiebig, P., Volk und Staat bei den at. Propheten *335*. 339.
Fiedler, s. *Asmussen*.
Fischer, J., Das Buch Isaias I—II *292* f.
— Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo *278* f.
Fischer, K., Das Gesangbuch als theologisches Problem *253*. 257.
Fischer, M., Der Boden der Kirche in der Welt *222*. 239. 241.
Fischer, O. R., The unity of the book of Ezekiel *308*.
Flor, W., Kirche und Recht *222*. 241.
Förster, E., Rudolf Sohms Kritik des Kirchenrechts *222*. 241 f.
le Fort, G. v., Plus ultra 191.
— Die Letzte am Schafott 191.
Zur Frage der Einführung eines neuen Gesangbuchs 256. 271.
Freedman, D. N., The House of Absalom in the Habakkuk Scroll *98*. 117.
Freund, M., Georges Sorel 215 f.
Frey, H., Das Buch der Weltpolitik Gottes *321*. 323.
Frick, H., Romantik und Realismus im Kirchenbegriff *222*. 246.
Friedmann, K., L'enigma di Habaquq *310*.
Friedrich, G., *εὐαγγελίζομαι* etc. *335*. 337.
Friedrich, J., Phönizisch-Punische Grammatik 132 f.
Friedrich, O., Ev. Kirchenrecht *222*, 228 ff. 231. 237. 241.

Fruhstorfer, K., Isaias' Berufungsvision *292.* 295.
Fuchs, E., Die Grenzen der Kirche *222.* 245.
Fürbringer, L., Kleine Hesekielstudien *308.*
— Kleine Prophetenstudien *310.*
Füßlein, R. W., Die unwandelbaren Fundamente des Staates 49. 63 ff.
Fueter, K., Vom Probeband zum Neuen Gesangbuch *253.* 258.

Galling, K., Ein Stück judäischen Bodenrechts in Jesaja 8 *292* f.
Gaster, Th. H., Notes on the Minor Prophets *310* f.
— An ancient hymn in the prophecies of Amos *310.*
Gehmann, H. S., The relations between the Hebrew text of Ezekiel and that of the John H. Scheide Papyri *278.* 281.
— The relations between the text of the John H. Scheide Papyri and that of the other Greek Manuscripts of Ezekiel *278.* 281.
— s. *Johnson, A. C.*
Geistl. Kinderlieder, hrsg. v. *W. Thomas* und *K. Ameln 253.* 260.
Geldart, W., Elements of English Law 30.
— Unity and diversity in law 43.
Gelderen, C. v., Het boek Amos *310.*
Gemser, B., Die Jerusalemse Bœkrolle *98.* 132.
Gerechtigkeit in biblischer Sicht, hrsg. v. d. Studienabteilung des Ökumen. Rates der Kirchen *156.* 221.
Gerland, E., Konstantin d. Gr. *1* ff.
Gerster, T., Jesus in ore prophetarum *288.*
Gesangbuch für die ev. Christenheit 255. 269.
Gesangbuch der ev.-ref. Kirchen der deutschen Schweiz 253. 257 f.
Gesangbuch für die Jugend, hrsg. v. *W. Gohl 253.* 260.
Gesangbuch der Kommenden Kirche 254. 264.
Giercke, O. v., Johannes Althusius etc. *43.*
Gilson, E., Der Geist der mittelalterlichen Philosophie 215.
Gipsen, W. H., Uit het leven der profeten I—II *321.* 323.
Glahn, L. und *Köhler, L.,* Der Prophet der Heimkehr *298.* 303 f.
Gneist, W., Kleines Liederbuch *254.* 263
Gœlz, W., Hrsg. s. *Chorgesangbuch.*
Gœttsberger, J., Ezechiel 7, 1—16 etc. *308.*
Gogarten, F , Glaube und Wirklichkeit 157 f.
— Staat und Kirche 158.
— Weltanschauung und Glaube 158.
Gohl, W., Hrsg. s. *Gesangbuch für die Jugend.*
Goitein, S. D. F., Some observations on Jonah *310.* 316.
Goldschmid, Th., Das Lied unserer ev. Kirche *253.* 258.
Gomperz, H., Sophistik und Rhetorik 23.
Goossens, R., Onias le Juste *98.* 118. 140.
— L'état actuel des recherches sur les Manuscrits de la Mer Morte *98.* 117. 127. 138. 149.
— Les éléments messianiques des traditions sur Onias le Juste *98.* 140.
Gordis, R., „The branch to the nose" *308.*
Gordon, C. H., Hosea 2, 4—5 etc. *310.* 312.
Gordon, T. C., The rebel prophet *305.*
— A new date for Jeremiah *305.*
Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben I, 3 *34.*
Graff, P., Das Gesangbuch der Kommenden Kirche etc. *254.* 265.
Graham, W. C., Isaiah's part in the syro-ephraimitic crisis *292.* 295 f.
— The prophets and Israel's culture *335.* 343.
Greene, Gr., Das Herz aller Dinge 189.
— Die Macht und die Herrlichkeit 190.
Grégoire, H., Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Constantini' *1.* 6.
Grether, O., Name und Wort Gottes im AT *325.* 333.
Gronau, Die Ordnung der Kirche etc. *222.* 241. 244.

Gronkowski, W., De natura Ezechielis „vinculorum" *308.*
De Groot, J., Alternatieflezingen in Jesaja 24. *278.* 285. 296.
Großer Gott wir loben dich 255. 265 ff.
Grossouw, W., Un fragment sahadique d'Osée 2, 9. *278.* 281.
— The Coptic Versions of the Minor Prophets *278.* 287.
Grotius, H., De iure belli ac pacis, hrsg. v. *W. Schätzel 43.*
Guignard, H., Le livre du pròphete Ésaïe *292.*
Guilleaume, A., Prophecy and divination among the Hebrews etc. *325.* 327 f. 330 f.
Gysin, A., Die Lehre vom Naturrecht etc. 56.

Hackmann, H., Die geistigen Abnormitäten der alttestamentl. Propheten *325.* 331.
Häussermann, F., Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie *325/6.* 331 f.
Haines, Ch. G., The revival of natural law concepts *49.*
Hamilton, E., The prophets of Israel *321.*
Hammelsbeck, O., Die kulturpolitische Verantwortung der Kirche *155.*
Hamond, E. W., The seventh and sixth century prophets *321.* 323.
Handbuch der deutschen ev. Kirchenmusik. Bd: Das Gemeindelied 255. 268.
Handbuch für das Ev. Kirchengesangbuch, hrsg. v. *O. Schlißke 256.* 275.
Harding, L. G., The Dead Sea Scrolls *98.* 104 ff. 109. 125. 127. 135.
— The Dead Sea Scrolls *98.* 107. 118 f.
— Earliest Known Texts of the OT *98.* 104.
Harford, J. B., Studies in the book of Ezekiel *308.*
Hart-Davies, D. E., The book of Jonah etc. *310.*
Haugg, W., Rudolph Sohm Redivivus? *222.* 242.
Hauser, R., Autorität und Macht *155.* 157. 159. 162. 185 f.
Hastings, E., Isaiah *292.*
Hayek, F. A., Der Weg zur Knechtschaft *49.* 51. 53 f.
Hazard, P., Die Krise des europ. Geistes 43. 45.
Hedley, P. L., The Georgian fragments of Jeremiah *278.* 281.
Heerboth, L. A., „New Creation" according to Is. 65. *298.*
Heiler, Fr., Urkirche und Ostkirche 348.
Hellbardt, H., Der verheißene König Israels *321.* 325.
Hempel, J., Chronik *98.* 112. 114 f. 117. 120 ff. 128 f. 132. 143. 147.
— Vorläufige Mitteilungen über die am Nordwestende des Toten Meeres gefundenen hebräischen Handschriften *98.* 116. 120. 131 f. 137. 145.
— Berufung und Bekehrung *326.* 334.
— Prophet and Poet *326.*
— Die Mehrdeutigkeit der Geschichte etc. *335.* 339.
— Das Ethos des AT *335.* 341.
— Politische Absicht und politische Wirkung im bibl. Schrifttum *335.* 340.
Heppe, B., Kirchenzucht *222.* 245.
Herntrich, V., Der Anbruch der Herrschaft Gottes *292.* 295.
— Gottesknecht und Gottesreich nach Jesaja 40—55 *298.* 303. 324.
— Jeremia *321.*
— *κρίνω* etc. *335.* 337.
Herrmann, J. u. a., *εὔχομαι* etc. *326. 334.*
Herte, A., Das katholische Lutherbild *95.* 76.
Hertzberg, H. W., Der erste Jesaja *321.* 323.
— Der zweite Jesaja *321* f. 323.
Herzog, F. A., Isaias auf dem Höhepunkt seines Lebens *321.*
Heschel, A., Die Prophetie *326.* 330. 332 f.
Hessen, Joh., Luther in katholischer Sicht *93* f.
— Platonismus und Prophetismus *326.* 328. 333.

Heusgen, P. u. *Ostlender H.* Ein Fragment des Ezechielkommentars Alberts d. Gr. *288.* 291.
Heydte, A. A. Frhr. v. d., Franciscus de Vittoria etc. *34.*
— Existentialphilosophie *49*
Hippel, E. v., Einführung in die Rechtstheorie *49.* 63. 66.
Hirzel, R., Themis etc. 23.
— *ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ* 25. 28.
Hiscox, H. O., Jeremiah etc. *321.* 324.
Höffner, J., Christentum und Menschenwürde *34.* 38. 42.
Hönn, K., Konstantin d. Gr., *1.* 19 f.
Höpers, M., Der Neue Bund bei den Propheten *335.* 342.
Holstein, H., Die Rechtsgrundlagen der kirchlichen Neugestaltung 22. 227. 230 f. 237. 241. 249.
— Luther und die deutsche Staatsidee 243.
Holtzendorff-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschaft 230.
Holzer, Chr., Vorschlag für das neue schweizerische Kirchengesangbuch *253.* 259
Hoonacker, A. *v.*, Het boek Isaias *292* ff. 299. 314.
Hopf, F. W., Lutherische Kirchenordnung *222.* 225. 237. 243.
Horneffer, E., Das Freimaurertum und die Religion der Arbeit *49.* 75.
Horst, Fr., Naturrecht und AT *155.* 170.
— s. *Robinson TH.*
Horton, W. M., Naturrecht und internat. Ordnung *155.* 166 ff.
— The Christian Community 218.
Hoschander, M., The priests and the prophets *335.* 344.
Hübner, M., Untersuchungen über das Naturrecht *33.*
Huffman, J. A., Messianic hope in both Testaments *335.*
Humbert, P., Le problème du livre de Nahoum *310.* 317.
— Les prophètes d'Israel etc. *326* f.
— Die Herausforderungsformel „hinnenî êlékâ" *335.* 337.
Husserl, G., Rechtsgeltung und Rechtskraft 229.
Hutterer, N., Die mittelalterlichen jüdischen Kommentare zu den Ebed-JHWH-Liedern etc. *288.* 290.
Hyatt, J. Ph., A new-Babylonian parallel to Bethel-sar-oṣer *310.* 319 f.
Hylander, J., Die „Schrift"-Prophetie *278.* 284.

Imschoot, P. v., L'esprit de Jahvé etc. *335.* 341.
Irwin, W. A., The attitude of Isaiah in the crisis of 701. *292.* 296.
— The thinking of Amos *310.* 314 f.
Issermann, F. N., Rebels and saints *335.*

Jäger, W., Paideia I 23 f. II 27 f.
James, F., Thoughts on Haggai and Zechariah *310.* 319.
Jannasch, A., Gott woll'n wir loben *254.* 262.
Jansen, H. L., Har Jonaboken en enhetlig opbygning og en bestemt hovedtendens? *310.*
Jarret, B., Social Theories etc. *34.*
Jedin, H., Geschichte des Konzils von Trient I *76* ff.
Jepsen, A., Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch *310.* 313. 316. 320.
— Das Zwölfprophetenbuch *321.* 324.
— Nabi *326.* 329.
Jenners, A., Men who stand alone *321.*
Jennings, F. C., Studies in Isaiah *292.*
Jeremias, J., Hesekieltempel und Serubbabeltempel *308.*
— Moreseth-Gath etc. *310.* 316.
Johnson, A. R., The prophet in israelitic worship *326.* 328 f.
Johnson, A. C., Gehman, H. S., Kase, E. H., The John H. Scheide Biblical Papyri VI *278/9* f.
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist 148.
Josephson, R., Den naturliga teologins problem hos Luther *34.* 40.
Juessen, K., Die Christologie des Theodoret von Cyrus etc. *288.* 290.
Jugendgesangbuch der ev. Landeskirche in Württemberg 260 f.

Junker, H., Amos und die „opferlose Mosezeit" *310.* 314.
— Text und Bedeutung der Vision Amos 7, 7—9 *310.* 314. 317. 320 f.
— s. *Lippl, J.*

Kahl, W., Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches 224.
— Lehrsystem des Kirchenrechts etc. 226. 230.
Kahle, P., Der gegenwärtige Stand usw. (s. *Eißfeldt*) *98.* 109. 115 f. 118. 123. 126. 130. 133. 135.
— Zur Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern *99.* 133.
— Ivan Engnells Text och Tradition *99.* 133 143 ff.
— Zu den Handschriftenfunden aus der Höhle *151.* 153 f.
— Die hebräischen Handschriften aus der Höhle *151* ff.
— The Age of the Scrolls *99.* 111. 126 f. 132. 135 ff. 141.
— The Cairo Geniza 133. 153.
Kalt, E., Das Buch der Weisheit *292.* 294.
Kamlah, W., Christentum und Selbstbehauptung *222.* 228.
Kamphuisen, P. W., L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel etc. *22.*
Kaniuth, A., Die Beisetzung Konstantins d. Gr. *1.* 12 ff.
Kase, E. H., s. *Johnson, A. C.*
Kaser, M., Römisches Recht als Gemeinschaftsordnung 43.
Kelsen, H., Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre etc. *49.*
Kenyon, F. G., The Chester Beatty Biblical Papyri VI *279* f.
Keulers, J., Jeremias *305.*
Kiefer, W., Zu: 'Der helle Ton' *253.* 260.
Kirche und Recht 156. 219.
Kirchengesänge, hrsg. v. *W. Reindell 255.* 270.
Kirchenlied 254. 261.
Kittel, R., Biblica Hebraica hrsg. v. *Alt, A.*, u. *Eißfeldt, O. 279.*
Kittel, G., s. *Rendtorff.*
Klein, J., Kanonistische und moraltheologische Normierung etc. *49.* 72 ff.
Klepper, J., Kyrie *254.* 262.
Köhler, L., Amos-Forschungen (in THR 1932) *278.*
— Alttestamentliche Theologie (in THR 1935) *278.* 332. 338.
— Theologie des AT *335.* 337.
— s. *Glahn.*
Kohler, J., Die spanische Naturrechtslehre etc. *34.* 39.
Koschaker, P., Die Krise des römischen Rechts etc. 43.
— Europa und das römische Recht 43.
Krauß, G., Der Rechtsbegriff des Rechts *222.* 242.
Kretzmann, P. E., Die chronologische Reihenfolge der Weissagungen im Buche Jeremias *305.*
Kritzinger, J. H., Die profesie van Joël *310.* 313.
Kröker, J., Amos und Hosea *321.* 325.
— Jesaia d. Ä. *321.* 323.
— Die Gestalt des Propheten *321.* 323.
— Die Sendung des Propheten *321.* 323.
— Jeremia *321.* 324.
Kroon, J., Isaias *292.*
Kruszynski, J., Proroctwo Jeremiasza *305.*
Kümmel, W. G., Das Urchristentum 202.
Kuhl, C., Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung (in THR 1933) *278.*
— Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4—15 *310.* 312.
Kuhlmann, G., Rudolph Sohm etc. *222.* 239.
Kuhn, K. G., Der gegenwärtige Stand usw. (s. *Eißfeldt*) Nr. 9: Zur Bedeutung der neuen paläst. Handschriftenfunde *99.* 120. 139. 147 f.
— Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte *99.* 116 f. 137 ff. 141. 147 f.
Kunze, G., Der Worte sind genug gewechselt *254.* 261 f.
— Gut Ding will Weile haben *254/5.* 165.

Kunze, G., Noch einmal 'Gesangbuch der Kommenden Kirche' *255*. 265.
Kutal, B., Liber prophetae Joelis *310*. 313.
— Libri prophetarum Amos et Abdiae *310*. 315.
Kutscher, E., Der sprachliche Hintergrund der Jesajarolle *99*. 115. 132. 146.

Lacheman, R. L., A Matter of Method in Hebrew Paleography *99*. 128 ff. 135.
Lachman, J., Das Buch Habbakuk *310*. 318.
Lahusen, Chr., s. *Ein Lobgesang*.
Lambert, G., Les manuscrits découverts dans le désert de Juda *99*. 107. 121 f. 131.
— & *Vermes, G.*, Les manuscrits du Désert de Juda *99*.
Lamorte, A., La notion de rouah chez les prophètes *335*. 341.
Lang, A., Die Reformation und das Naturrecht *34*.
Langgässer, E., Das unauslöschliche Siegel *186* ff.
Lau, Fr., 'Äußerliche Ordnung' und 'weltlich Ding' etc. *34*.
Lauck, W., Das Buch Jeremias *305* f.
Lauerer, H., Die Sichtbarkeit der Kirche *222*.
Lauha, A., Israelin profeettain historian käsitysn *335*. 339.
Laun, R., Recht und Sittlichkeit *49*.
Larenz, K., Zur Beurteilung des Naturrechts *49*. 57.
Lattey, G., The book of Malachy *310*. 321.
Leenhardt, F.-J., Le chrétien doit-il servir l'Etat? 202.
Leeuw, G. v. d., Phänomenologie der Religion 232.
Leimbach, K. A., Albert d. Gr. etc. *288*. 291.
Leslie, E. A., The prophets tell their own story *321/2* f.
Lévy, Js., La légende de Pythagore de Grèce en Palestine 141.
Lied, Das junge, hrsg. v. *Rothenberg, F. S. 254*. 263.
— *Ein neues 253*. 260.
Lieder der Kommenden Kirche 254. 264.
Liermann, H., Christentum und Rechtswissenschaft *155*. 219.
— Zur Geschichte des Naturrechts in der ev. Kirche *155*. 219.
— Deutsches Ev. Kirchenrecht *222*. 225. 228. 230 f. 236 f.
— Bekenntnis und Kirchenverfassung *222*. 225. 228. 236. 238.
Lietzmann, H., Der Glaube Konstantins d. Gr. *1*. 10.
— Die Anfänge des Problems Staat und Kirche *1*. 10 f.
Lindblom, J., Deuterojesaja i den nyfunna Jesaia-Handskriften från Palestina *99*. 114 ff. 143.
— Die Jesaja-Apokalypse *292*. 296.
— Profetismen i Israel *326*. 318 f.
— Die Gesichte der Propheten *326*. 334.
— Die Religion der Propheten und die Mystik *326* f. 330.
Link, W., Das Ringen Luthers etc. *34*. *171* ff.
Lippl, J., Theiß, J., und *Junker, H.*, Die 12 kleinen Propheten *310*. 312 f. 315 ff.
Ljungman, H., Guds barmhaertighet och dom 203.
Lobgesang, Ein, Worte von *Rud. Al. Schroeder*. Weisen von *Chr. Lahusen 254*. 263.
Lods, A., La religion d'Israël *335*.
Lortz, J., Die Reformation in Deutschland. 3. Aufl. 76. *84* ff.
— Die Reformation als religiöses Anliegen heute *84*.
Lovejoy, A. O., u. a. A documentary history of Primitivism etc. I *22*.
Lund, N. W., s. *Walker*.

Mackay, C., The key of the OT *308*.
— The king of Tyre *308*.
McFayden, J. E., Ezekiel *308*.
Mahrenholz, Chr., Das Ev. Kirchengesangbuch *255*. 269 f. 272 ff.
— Hilfsbuch zum Gebrauch des Ev. Kirchengesangbuchs *256*. 275.
— Hrsg., s. *Choralbuch*.
— Hrsg., s. *Choralsingbuch*.

Maier, W. A., Recent archaeological light on Nahum *310*.
Manser, P. G. M., Hugo Grotius etc. 209.
Manÿa, J. B., Daniel etc. *311*.
Marcus, R., The 'plain meaning' of Jesaiah 42, 1—4 *298*. 301 f.
Marenof, S., Note concerning the meaning of the word 'ephah' in Zechariah *311*. 319.
— A Note on Jer. 14, 4 *305* f.
Mariani, B., De sacrificio a Malachia praedicto *311*.
Marti, P., Propheten von Samuel bis Jeremia *322* f.
Martin, A. v., Geist und Gesellschaft *49*. 52. 55.
Matthews, I. G., Ezekiel *308*.
May, H. G., The departure of the glory of Yahweh *308*.
— An interpretation of the names of Hosea's children *311* f.
— A key to the understanding of Zechariah's visions *311*. 319.
Medico, H. E. del, Peut-on dater les manuscrits de la Mer Morte ? *151* f.
Meerseman, G., De S. Alberti Magni Postilla in edita super Jeremiam *288*. 291.
Melodienbuch zum Gesangbuch 255. 269.
Meyer, R., Der gegenwärtige Stand usw. (s. *Eißfeldt*) Nr. 14: Zur Sprache von 'Ain Feschcha *99*. 146.
— Der Prophet aus Galiläa 119.
Meyer, Th., Institutiones Juris Naturalis etc. *34*. 38.
Michaelis, O., Ev. Gesangbuch etc. *255*. 267.
— Schriftleitung, s. *Welt des Gesangbuchs*.
Michalski, W., Isaias 2, 2—5 etc. *292*. 295.
Micheelsen, H. F., Neue Gemeindelieder *254*. 263.
Michel, O., Das Zeugnis des NT *222*. 227.
Milik, J., Il rotolo frammentario di Isaia *99*. 122 f.
Mitteis, H., Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte *49*. 56.
— Über das Naturrecht *49*, 56.
Möhle, W., Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesajaübersetzungen etc. 279. 281.
— Theodoret von Kyros *288*. 290.
— Der Jesajakommentar des Eusebius von Caesarea *288*.
Montico, G., Geremia profeta etc. *288*. 291.
Moor, J., Das Problem des Naturrechts *50*.
Morgan, F. C., Haggai *322*. 325.
Morgenstern, J., A chapter in the history of the highpriesthood *308*.
— Amos-studies 311. 314.
Morin, G., La Renaissance du droit naturel *50*. 56.
Mornet, D., Les origines intellectuelles de la révolution française *43*.
Mowinkel, S., Die Komposition des Jesajabuches *279*. 287.
— Neuere Forschungen zu Deuterojesaja etc. *298*. 303.
— The 'Spirit' and the 'Word' etc. *326*. 328. 332 f.
— Ecstatic Experience and Rational Elaboration in OT Prophecy *326*. 328 ff.
— Prophecy and Tradition 144.
Müller, A. Dedo, Religion und Recht etc. *222*. 229. 231. 236. 239. 242. 244. 246 ff.
— Grundriß der prakt. Theologie 246.
Müller, H. M., Das christliche Liebesgebot etc. *34*.
Müller, Ludolf, Solovev und der Protestantismus *356* ff.
Müller, W. E., Die Vorstellung vom Rest im AT *335*. 341.
Müller-Armack, A., Das Jahrhundert ohne Gott *50* ff.
Münter, W. O., Kirche und Amt II *222*. 225. 233 f. 236. 238. 242. 250 ff.
Munch, P. A., Die Stellung Jesaias zu den sozialen Fragen seiner Zeit *292*. 297.
— The expression bajjom hāhū *335*. 342 f.
Myres, J. F., Gog and the danger from the north in Ezekiel *308*.

Nagel, G., Une découverte importante en Palestine *99.*
Nell-Breuning, O. v., Was hat die Kirche mit der Politik zu tun? *50.* 70 f. 74.
— Die Kirche als Lebensprinzip 71 f.
Nelson, L., Rechtswissenschaft ohne Recht *50.* 55 f.
Nelson, N. E., Ciceros De Officiis in Christian thought *33.*
Nestle, W., Vom Mythos zum Logos 24.
— Griechische Geistesgeschichte 26.
Niebuhr, Reinh., Faith and History 164 f.
— Glaube und Geschichte 221.
Niesel, Theologie Calvins 41.
Nöll, L., Die Prophetie des AT *322* f.
Nötscher, F., Das Buch Jeremias *305.* 307.
Noordtzij, A., De profet Ezechiël *322.* 324.
North, C. R., Sacrifice in the OT *335.* 345.
Noth, M., Eine Bemerkung zur Jesajarolle vom Toten Meer *151* f.
Nürnberger, R., Die Politisierung des französischen Protestantismus 41.
Nyberg, H. S., Das textkritische Problem des AT etc. *279.* 284 f. 306.
— Studien zum Hoseabuche *279.* 282 f.
Nygren, A., Christentum und Recht *171* f. 181.
— Pauli brevet till Romarna 202.

Obbink, H., The forms of prophetism *326.* 330.
Oekumenischer Rat für Praktisches Christentum s. *Bschey.*
Oelmstead, A. T., II Isaiah ans Isaiah c. 35 *292* f. 296 f.
Oepke, A., ἔκστασις *326.* 330.
Oeschey, R., Bekenntnis und Verfassung *223.* 225. 244.
— Fragen der KO in den Schmalkaldischen Artikeln etc. *223.* 225.
— Hrsg., *Ökumen. Rat für Prakt. Christentum*, Bd. VII *223.* 240.
Oesterley, W. O., The book of Ezekiel *308.*
— Messianic prophecy and extra-israelitic belief *335.* 342.
Oesterley, W. O., & Robinson, Th. H., An introduction to the books of the OT *279.* 286. 299. 301. 304. 312. f. 315. ff. 320.
Orlinsky, H. M., Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll *99.* 115.
Osterloh, E., Die Offenbarung Gottes in der Fremde *322.* 324.
Ostlender, H., s. *Heusgen, P.*
Ottenwälder, P., Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius *43.*

Pählke-Weishaar, K., Jesaja *292.*
Palache, J. L., The 'Ebed-Jahveh-enigma in Pseudo Isaiah *298.* 303.
Panyik, A., A critical and comparative study of the old latin texts of the book of Ezekiel *279.* 281 f.
Parenti, A., Introductio in librum Jeremiae *305.*
Paret, O., Die Bibel, ihre Überlieferung etc. 145.
Parrot, A., Les Manuscrits du Désert du Juda *99.* 118. 127.
— Les documents de la Mer Morte *99.* 105. 118.
Payne, J. B., The Relationship of the Chester Beatty papyri etc. 282.
Peirce, F. X., The problem of the Servant in Is. 40—66 *298.* 301 f.
Peterson, E., Der Monotheismus als politisches Problem *1.* 11 f.
Ploeg, J. v. d., De in 1947 in de woestijn van Juda gevonden handschriften etc. *99.* 102. 105. 114. 116. 126. 128 f. 139.
— Le Rouleau d'Habacuc etc. *99.* 116 f. 119 ff. 125. 145 f. 149.
— Le 'Manuel de Discipline' etc. *151* f.
— Les chants du Serviteur de Jahvé etc. *298.* 301. 303.
Pötzsch, A., Von Gottes Zeit und Ewigkeit *254.* 263.
Pohlenz, M., Die Stoa *22.* 30 f.
Pope, H., Isaias *292.*
— Ezekiel and his visions *308.*
— The prophet Jeremias *305.*
Popper, W., A literary problem in the book of Isaiah *292.*
Poppitz, J., Die Grundfrage des Staatskirchenrechts *223.* 229.

Porteous, N. W., Prophecy *326* f. 329. 331.
Power, E., The prophecy of Isaias against Moab *292.* 293.
Prenter, R., Grundlegende Überlegung über die Autorität der Bibel etc. *155.* 200 f. 216 f.
Preß, R., Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja *311.* 319.
Procksch, O., Jesus der Gottesknecht *298.* 303.
— Der Staatsgedanke in der Prophetie *335.*
— ἅγιος etc. *335.*
Prugh, ChM., Der Patriotismus der Propheten Israels *335.* 339.
Puukko, A. F., Ekstatische Propheten etc. *326.* 331.

Quell, G. u. a., ἀγαπάω etc. *335.* 337.
— διατίθημι etc. *335.* 337.

Rabinowitz, J., The Second and Third Columns of the Habakkuk Interpretation Scroll *99.* 116.
— The Existence of a Hitherto Unknown Interpretation of Psalm 107 etc. *151* f.
Rad, G. v., Die Konfessionen Jeremias *305.* 307.
— Die falschen Propheten *326.* 330.
— δοκέω etc. *335.* 337.
— εἰρήνη etc. *335.* 337.
Radbruch, G., Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht *50.* 56 f.
— Die Erneuerung des Rechts *50.* 56 f.
— Vorschule der Rechtsphilosophie *50.* 56 f. 59.
— Kulturlehre des Sozialismus *50.* 55.
Rahlfs, W., Septuaginta *279.*
Reicke, Bo, Die Ta'amire-Schriften und die Damaskus-Fragmente *99.* 114. 138 f.
Reider, J., Remarks on Driver's textual problems *305* f.
Reinach, A., Ges. Schriften: Die aprioriischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts *50.* 55.
Reindell, W., s. *Ev. Jugendgesangbuch.*
— Hrsg. s. *Kirchengesänge.*
Rendtorff, H., — *Kittel, G.,* — *Schönfeld, W.,* Günther Holstein *223* f. 231. 242.
Reynolds, C. B., Isaiah's wife *292.* 297.
Rickaby, J., Moral Philosophy 38.
Ridderbos, J., Het godswoord der profeten II *292.* 294 f. 299.
— Goddelijke bewogenheid bij Jeremia *305* f.
— Het Godswoord der profeten III *305* f. 320.
— De cherubs in Ezechiels roepingsvisioen *309.*
— De kleine profeten III *311.*
Riesenfeld, H., Accouplements de termes contradictoires dans le NT 32.
Riethmüller, O., Wehr und Waffen *254.* 260. 262.
Riggenbach, Ed. u. *Wittwer, Chr.,* Für und wider den Probeband zum neuen Gesangbuch *253.* 258 f.
Riley, W., The man of Anathot *322.*
Rinaldi, G. M., Il libro di Joele *311.* 313.
Rinaldi, J. M., Poenae Phoeniciis et Philistaeis denuntiatae apud Joel 3, 4—8 *311.* 313.
Ritchie, J. M., Prophetic Highlights *322.*
Roberts, B. J., The Jerusalem Scrolls *99.* 112. 114 ff. 120. 137. 143.
— The OT Text and Versions *151.* 153.
Roberts, C. H., Catalogue of the Greek and Latin papyri etc. *279.* 281.
Robertson, E., Some obscure passages in Isaiah *292* f. 295.
— Isaiah cp I *292* f. 295.
Robinson, G. L., The book of Isaiah in 15 studies *292.*
Robinson, H. Wh., The Hebrew conception of corporative personality *298.* 303.
— Jeremiah 14, 4—5 *305* f.
Robinson, Th. H., Die Ehe des Hosea *311* f.
— und *Horst, F.,* Die 12 kleinen Propheten *311.* 316 ff.
— s. *Oesterley, W. O.*
Röpke, W., Die Lehre von der Wirtschaft *50* f. 53 f.
— Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart 51.

Rommen, H., Die ewige Wiederkehr des Naturrechts *22* f. 25 f. 41. 45. 48. 56. 66 f. 74.
Rost, L., Der gegenwärtige Stand usw. (s. *Eißfeldt*), Nr. 11: Die Sektenrolle *99*. 140. 146 f.
— Israel bei den Propheten *335*. 341.
Rothenberg, F. S., s. *Das junge Lied*.
Rowlands, E. R., Mistranscriptions in the Isaiah Scroll *151* f.
Rudolph, W., Jesaia 24—27 *292*. 296.
Ruefner, V., Der Begriff der Natur innerhalb des Naturrechts *50*.
— Der Formenwandel des Rechts etc. *50*.
Ryan, J. A., & Boland, Fr. J., Catholic Principles of Politics *34*. 38.
Ryffel, H., Das Naturrecht *50*.

Sasse, G., s. *Choralbuch*.
Sasse, H., Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit *223*. 225. 235. 244.
— *αἰων* etc. *335*. 337.
Samuel, Mar, A. Y., The Purchase of the Jerusalem Scrolls *99*. 101 ff.
Sauter, J., Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts *50*.
Schätzel, Hrsg. s. *Grotius*.
Schaumberger, J. B., Das Bußedikt des Königs von Ninive etc. *311*. 315 f.
Scheelhaas, J., De lijdende Knecht des Heeren *298* f.
Schempp, P., Das Evangelium als politische Weisheit *155*. 198 f.
Scheuner, U., Zum Problem des Naturrechts etc. 211.
Scheurl, A. v., Kirchenrechtliche Aufsätze 224.
Schilling, O., Naturrecht und Staat etc. *33*. 36.
Schirman, J., Les manuscrits hébreux récemment découverts etc. *99*. 112. 121.
Schlier, H., Vom Antichrist 202.
— Mächte und Gewalten im NT 202.
Schlink, E., The Theological Problem of Natural Law *155*. 183 f.
— Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften *223*. 225. 229. 232. 234 f. 238. 243 f. 250 ff.
Schlink, E., Der Ertrag des Kirchenkampfes *223*. 252.
Schließke, O., Hrsg. s. *Handbuch für das Ev. Kirchengesangbuch*.
Schluetz, K., Isaias 11, 2 etc. *288*. 290.
Schmerl, Chr., Die Völkerorakel in den Prophetenbüchern des AT *335*. 337.
Schmidt, F., Hrsg. s. *Choralsingbuch*.
Schmidt, H., Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja *311*. 319.
Schmitt, C., Römischer Katholizismus und politische Form 216.
Schoenebeck, H. v., Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin *1*, 6 f. 9 ff.
Schönfeld, W., Die Geschichte der Rechtswissenschaft etc. *43*.
— Der Positivismus und das Kirchenrecht *223*. 250.
— s. *Rendtorff, H.*
Schönveld, J., Zephanja 3, 5, *311*. 319.
Schoeps, H. J., Aus frühchristlicher Zeit 149.
Schreiner, H., Vom Recht der Kirche *223*. 228 f. 231. 234 f. 237. 251.
Schrey, H. H., Wiederkehr des Naturrechts? *155*.
— Naturrecht und Gottesgerechtigkeit *155*. 220 f.
— Die Lutherrenaissance in der neueren schwedischen Theologie *172*.
— Die Uneinigkeit der Welt etc. 182.
Schröder, Rud. Al., Ein Lobgesang *254*. 262 f.
— Ein Weihnachtslied *254*. 262 f.
Schröteler, J., Das Elternrecht etc. 47.
Schubert, K., Die Texte aus der Sektiererhöhle bei Jericho *99*. 109. 117. 120 ff. 128. 141 f. 149.
Schultze, B., Russische Denker etc. *350* ff.
Schultze, V., Eine unbekannte Handschrift zu Luthers Vorlesungen über Jesaja *288*. 291.
Schumann, F. K., Die Frage der Menschenrechte *155*. 170.
— Imago Dei 170.
— Theologische Grundfragen der Kirchenleitung *223*. 228 f. 244. 249.

Schwartz, Ed., Kaiser Constantin und die christliche Kirche, 2. Aufl., *1.* 3f.
Schweitzer, W., Die Herrschaft Christi und der Staat im NT *155.* 202 f.
Schwindel, K., Kirche und Jurisdiktion *223.* 225 f. 232. 236. 239. 244.
— Das geistliche Amt *223.* 225.
Scott, J. Br., The Spanish origin of international law *34.* 38.
Scott, R. B. Y., The relation of Isaiah *292* f.
Seeligmann, J. L., The Epochmaking Discovery of Hebrew Scrolls *99.* 115 f. 117. 120 f. 146.
Segal, M. H., New Light on Ancient Sect *99.* 117. 128.
— The Habakkuk Commentary *151.*
Seidelin, P., Der 'Ebed Jahve etc. *288.* 290.
Seierstad, J. P., Profeten Jeremias religion etc. *305.*
— Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos *311.* 314.
— Problems in psychological research of prophecy *326.*
Sellers, O. R., Excavation of Manuscript Cave etc. *99.* 111 f. 127.
— Study of Finds in the 'Ain Feshkha Cave *99.* 108.
— Date of Cloth from the Scrolls Cave *151* f. 153.
— Stage of Locust in Joel *311.* 314.
Sellin, E., Die Lösung des deuterojesajanischen Gottesknechtsrätsels *298* f. 301. 303 f. 321.
— AT-Theologie *326. 335.* 337 f.
Seraphim, Metropolit, Die Ostkirche *346* ff.
Short, A. R., In the days of prophet Isaiah *322.*
Simon, H., Mitte des Lebens *254.* 263.
Simoox, C. R., The rôle of Cyrus in Deutero-Isaiah *298.* 300.
Skinner, J., Prophecy and religion *305.*
Smart, J. D., A new approach to the 'Ebed Yahweh-problem *298.* 301 ff.
— A new interpretation of Isaiah LXVI, 1—6 *298.* 300 ff.
Smit, G., Het boek van den profeet Nahum *311.*
Smith, L. P., The eagle(s) of Ezekiel 17, *309.*
— The prophetic Targum etc. *288.*
— Calvin as interpreter of Ezekiel *288.* 291.
Söhngen, G., Analogia entis etc. 201.
Söhngen, O., Die Zukunft des Gesangbuchs *255.* 270. 273.
Sohm, R., Kirchenrecht 241 f.
Sonies, K., Gerechtigheid bij Deutero Jesaja *298.* 301.
Spiegel, S., Toward certainty in Ezekiel *309.*
— A prophetic attestation of the decalogue etc. *311* f.
Spranger, E., Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts *50.* 62.
Sprengel, Der rechtliche Charakter der Gemeinde *223.* 231.
Stadtmüller, G., Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung *22.* 39. 45. 67 ff.
Staerk, W., Zu Habakuk I, 5—11 *311.* 318.
— Soter I *335.* 342.
Stähelin, F., Constantin d. Gr. *2.* 6.
— Nachlese zu Constantin d. Gr. *2.* 6.
Stählin, G., κοπετός etc. *335.* 337.
Stakemeyer, A., Das Konzil von Trient *76* f.
Stammler, Rud., Die Lehre vom richtigen Recht *50.* 55.
Stauffenberg, A., Graf Schenk v., Der Reichsgedanke Constantins *2.* 11.
— Das Imperium und die Völkerwanderung *2.*
Stegmüller, O., Berliner Septuagintafragmente *279.* 281.
Steinbach, E., Communio Sanctorum *223.* 246.
Stelzenberger, J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa *33.*
Stephanides, B., Die Visionen Constantins d. Gr., *2.* 8.
Stern, S. M., Notes on the New Manuscript Find *99.* 114. 116. 139.
Stevensohn, W. B., Successive phases in the career of the Babylonian Isaiah *298.*

Steward, A., Jeremiah etc. 322. 324 f.
— The stronghold of prophecy *335.* 345.
Steubing, H., Naturrecht und natürliche Theologie etc. *34.*
Stoll, C., Kirchenzucht *223.* 245.
Stone, M. A., The golden passional of the OT *298.* 303.
Stone, P. F., The Temple Sermons of Jeremiah *305* f.
Sturm, P., s. *BK-Lieder.*
— Das ev. Gesangbuch der Aufklärung *254.* 261.
— Kirche und neues Lied *254.* 261.
— Grundfragen eines neuen Kirchenliedes *254.* 264.
Süsterhenn, A., Das Naturrecht *50.* 74.
— Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens *50.* 68 f.
Sukenik, E. L., Megiloth Genuzoth II *99.* 103 ff. 107. 112 ff. 116 f. 119 ff. 126 f. 138 f. 145.
Szeruda, J., Prorok cierpietnik, poemat o „Szudze Pana" *298.*
— Poboznoše proroca Starego Testamentu I *326.*

Talmon, S., Notes on the Habakkuk Scroll *99.* 116.
Tappolet, W., Vom neuen Kirchenlied *253.* 258.
Teicher, J. L., The Dead Sea Scrolls *100.* 106. 111 f. 117. 119. 128. 130 f. 134 f. 141 f. 146.
Theis, J., s. *Lippl, J.*
Thieme, H., Das Naturrecht etc. 23. *43.* 45 f. 56 ff.
Thomas, D. W., A note on ידעו ולא in Jeremiah *305* f.
Thomas, J., Le Mouvement Baptiste en Syrie et Palestine 141.
Thomas, W., s. *Geistliche Kinderlieder.*
— s. *Chorgesangbuch.*
Törnvall, G., Geistliches und weltliches Regiment bei Luther *34/35. 223.* 236. 172.
— Andligt och vaerldsligt regemente hos Luther, dt. v. *K. H. Becker 172* f. 175 f.
— Kritiken av den luterska vaerldsoch sam haellsidén *172.*
Törnvall, G., Den kristne i de två rikena *172.* 204.
Tomberg, V., Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft *50.*
Ton, Der helle, 253. 260.
Torczyner, H., Presidential address *309.*
— The Lachish Letter 307.
Torrey, Ch. C., Some important editorial operations in the book of Isaiah *292* f.
— The background of Jeremiah I—X *305* f.
— Certainly Pseudo-Ezekiel *309.* 306.
— Notes on Ezekiel *309.* 306.
— The prophecy of Habakkuk *311.*
Tournay, C. J., Les ancients manuscrits hébreux *100.* 115. 118. 120 f. 128. 132 f. 138 f.
Trendelenburg, A. F., Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 55.
Trever, J. C. A., A Paleographic Study of the Jerusalem Scroll *100.* 102 f. 105. 114—123. 127. 129.
— Identification of the Aramaic Fourth Scroll etc. 100.
Trillhaas, W., Die lutherische Lehre De potestate ecclesiastica *223.* 225. 233. 244.
Troelstra, A., De aanhef van Ezechiel *309.*
Troeltsch, E., Das christliche Naturrecht etc. *33.*
— Soziallehren 158. 172.
Türk, U., Die sittliche Forderung der israelitischen Propheten etc. *335.* 340.

Utermöhlen, R., Der lit. Gebrauch des Liedes *256.* 275.
— s. *Choralbuch.*

Vaccari, A., I vaticine del 'Servo di Jahwe' in Isaia *298.* 301. 303.
— I carmi del 'Servo di Jahwe' *298.* 301. 303.
Vaux, R. d., La cachette des manuscrits hébreux *100.* 109. 111.
— La grotte des manuscrits hébreux *100.* 108 f. 118 f. 124. 126 f. 139.
— A propos des manuscrits de la Mer Morte *100.* 109. 111. 138 f.

Vaux, R. d., Le 'Reste d'Israel' etc. *335.* 341.
Veit, O., Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts 41.
— Evangelische Grundlegung des Rechtes 41.
Veldkamp, H., De boer uit Tekoa *322.* 325.
Verdroß-Droßberg, A., Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie *22.* 27.
Vermes, G., s. *Lambert, G.*
— La Secte Juive de la Nouvelle Alliance *100.* 119. 121. 128. 135.
— A propos des 'Aperçus préliminaires' de M. A. Dupont-Sommer *100.* 149.
Vogel, H., Wort und Ton in einem Kirchenlied *253.* 257.
— Psalmen nachgedichtet *254.* 262.
Vogelsang, E., Lied und Verkündigung *253.* 257.
Vogt, J., Die Bedeutung des Jahres 312 etc. *2.* 6 f.
— Streitfragen um Constantin d. Gr. *2.* 6.
— Constantin d. Gr. und sein Jahrhundert *2.* 20 f.
Vollborn, W., Innerzeitliche oder endzeitliche Gerichtserwartung? *335.* 343.
Voltelini, H. v., Die naturrechtlichen Lehren etc. *44.* 46 f.
Volz, P., Jesaja II *298.* 301. 303.
— Prophetengestalten des AT *322* f.

Walker, H. H., Where were Madmenah and the Gebim? *292.* 296.
— und *Lund, N. W.*, The literary structure of the book of Habakkuk *311.* 318.
Wallenstein, M., Hymnus from the Judean Scrolls *100.* 120 ff.
Walz, H. H., Die bibl. Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes etc. 211.
Weber, A., Abschied von der bisherigen Geschichte *50.* 52.
— Das Ende des modernen Staates 65.
Weber, H. E., s. *Wolf, Ernst.*
Weber, O., Bespr. von *Ellul*, in 'Verkündigung und Forschung' *155.* 211.
Weg von der Bibel zur Welt, Der, hrsg. v. d. Studienabteilung des ökumenischen Rates der Kirchen *155/6.* 204 f.
Wehrung, G., Kirche nach ev. Verständnis 223. 226. 229. 241. 243. 249 f.
Neue Weihnachtslieder 254. 263.
Weinrich, F., Der religiös utopische Charakter der 'prophetischen Politik' *335/6.* 339.
Weis, P. R., The Date of the Habakkuk Scroll *100.* 116. 120. 128. 131. 142.
Weiser, A., Einleitung in das AT *279.* 287. 293. 299. 300 ff. 307. 312 f. 319 ff. 336.
Weismann, E., Der Stand der Gesangbuchfrage *256.* 271.
Welch, A. C., Prophet and priest in OT *336.* 344.
Wells, U., The prophets of Judah on the background of history *326.*
Welt des Gesangbuchs, Schriftleitung *Michaelis, O. 255.* 268.
Wendland, H.-D., Die Kirche als göttliche Stiftung *223.* 226 f. 232. 239. 241. 244.
— Die geistleibliche Gestalt der Kirche 223. 226 f. 232. 239. 241. 244.
— Pneumokratie und Kirchenrecht *223.* 226 f. 232. 239. 241. 244.
Wenn, H., Zwölf neue geistliche Lieder *254.* 263.
Wenz, H., 'Christologisches Naturrecht' etc. *156.* 214.
Werner, Th., Von der Arbeit am Ev. Kirchengesangbuch *255.* 270.
Whitehouse, T. H., Ezekiel's temple and sacrifices *309.*
Whitehouse, W. A., The State and Divine Law *156.* 207 f.
Widmann, R., Kirche und Recht *223.* 241.
Widmer, G.-Ph., Les valeurs et leur signification théologiques *156.* 165 f.
Wilcken, U., Hellenen und Barbaren 32.
Wingren, G., Luthers laera om kallelsen *35.* 40. *172* f. 177 f.
— Geistliches und weltliches Recht bei Luther 42.

Winter, Ed., Rußland und die slawischen Völker etc. *358* ff.
Wittwer, Ch. s. *Riggenbach.*
Wohlhaupter, E., Aequitas canonica *34.* 30.
Wolf, Erik, Rechtsgedanke und biblische Weisung *156.* 207. 211 f.
— Die Weisung der Hl. Schrift für die menschliche Rechtsordnung *156.* 211 f.
— Kirche und Recht 212. 219.
— Zur rechtlichen Neugestaltung der Kirche 212. *223.* 250.
— 'Naturrecht' 212.
— Die Autorität der Bibel für die Rechtsordnung 212.
— Bekennendes Kirchenrecht 218. *223.* 250.
— Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte *44.*
Wolf, Ernst, Zur Sozialethik des Luthertums *35.*
— 'Natürliches Gesetz' und 'Gesetz Christi' *35.*
— Politia Christi *35. 172.* 178.
— Naturrecht und Gerechtigkeit *35.* 41. *156.*
— Libertas christiana etc. *156.* 206.
— Luthers Erbe? *172.* 185.
— und *Weber, H. E.*, Gerechtigkeit und Freiheit *156.* 218.
Wolfe, R. E., The editing of the book of the Twelve *279.* 282.
Wolff, H. W., Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche *336.*
— Das Zitat im Prophetenspruch *336.*
Wright, G. E., Archaeological News and Views *100.* 107. 110. 112 f. 124. 127.
Wünsch, G., Ev. Ethik des Politischen 157. *223.* 241 f.
— Wirklichkeitschristentum 156 f.
— Wirtschaftsethik 151.
— Die Bergpredigt bei Luther 172.
Wutz, F. X., Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext *279.* 282.
— Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus 282.
Wyngaarden, M. J., The future of the kingdom in prophecy and fulfillment *336.* 345.

Yalon, H., Anzeige von: *M. Burrows*, Dead Sea Scrolls *151* f.
Yeivin, S., The Date and Attribution of the Leviticus Fragments etc. *100.* 125.

Zeeden, A. W., Martin Luther etc. 76.
Zeitlin, S., A Commentary on the Book of Habakkuk *100.* 122. 142.
— Scholarship and the Hoax of Recent Discovery *100.* 127.
— The Alleged Antiquity of the Scrolls *100.* 110. 128 ff.
— Where is the Roll of the Haftarot? *100.* 105.
The Mystery of the Hebrew Scrolls *100.*
— The Hebrew Scrolls once more and finally 152.
Zeller, H. v., Watch and pray etc. *322.* 325.
Ziegler, J., Untersuchungen zur Septuaginta etc. *279* f.
— Die Einheit der Septuaginta etc. *279* f.
— Isaias *279* f.
— Textkritik. Notizen *279* f.
— Zum literarischen Aufbau verschiedener Stücke im Buche des Propheten Jesaja *292* f.
— Das Heuschreckengleichnis Is. 33 *292* f.
Zöbeley, R., Neue Gemeindelieder *254.* 263.
Zoll, I., Note esegetiche Zaccaria XIV, 6,7 *311.*
Zoller, I., Note esegetiche *292* f.
Zolli, E., I Fanciulli nel simbolismo di Isaia *292.* 295.
— L'apporto del Ms. DSJ[a] all' esegi del libro d'Isaia *151* f.
Zuntz, G., Der gegenwärtige Stand etc. (s. *Eißfeldt*) Nr. 15: Randnote zu P. Kahles Artikel über die Zeit der Bergung der neugefundenen Handschriften *151.*

Date Due

AG 29 '55

Thesis

JUL 11 1969

Library Bureau Cat. No. 1137

v. 19
1951
CBPac

Theologische Rundschau

V. 19
1951

GTU Library
3 2400 00296 3431